विचारसागर.

हा ग्रंथ

वे० शा० सं० सीताराम गणेश हरबरे

यांनीं केला तो

वे० शा० सं० पांडुरंग विनायक शास्त्री गोडबोले

यांजकडून तपासून

रा. रा. गंगाधर गोविंद गोंधळेकर

यांनीं सर्व हक्कांसह विकत घेऊन

आपल्या "भारतभूषण"

छापखान्यांत छापून

पुणें येथें प्रसिद्ध केला.

आवृत्ति २ री.

शके १८३०, सन १९०८ इ.

प्रस्तावना.

रसागर हा ग्रंथ पूर्वी ' लिथोग्राफ ' (शिळाप्रेस) वर छापून काढ-
केला होता. परंतु त्यांत शब्द तोडले नसल्यामुळें वाचण्यास फार
डत असे. प्रस्तुत या ग्रंथाची सर्व प्रकारची मालकी आमचे हातीं
ठ आह्मीं लोकांस कठिण पडूं नये ह्मणून तो जाड व गुळगुळीत
उत्तमटाइपांनीं शब्द तोडून छापिला आहे. पुस्तकाचा साचा
असा आहे. विचारसागर हा ग्रंथ मूळचा हिंदुस्थानी भाषेमध्यें
त या महान् सत्पुरुषानें रचिलेला आहे. त्याचा महाराष्ट्रभाषेंत
, शा. संपन्न सीताराम गणेश हरबरे यांनीं केला हा मुमुक्षु जनांवर
ठा उपकार आहे. विचारसागर या ग्रंथांत सात तरंग आहेत. त्यां-
ल्या तरंगांत अनुबंधचतुष्टयाचें वर्णन उत्तम प्रकारें केलें आहे.
गांत प्रथम अनुबंधचतुष्टयाचें खंडन करून नंतर उत्तम प्रकारें मं-
आहे. तिसऱ्या तरंगांत सद्गुरूची सेवा कशी करावी हें उत्तम
सांगितलें आहे. चवथ्या तरंगांत शुभसंतति नांवाचा राजा व त्याचे
मुलगे वडिल तत्वदृष्टि, दुसरा अदृष्ट व तिसरा तर्कदृष्टि यांचें वर्णन
म करून नंतर तत्वदृष्टि नामक जो वडील मुलगा त्यास सद्गुरूनीं केलेला
देश सांगितला आहे. पांचव्या तरंगांत अदृष्ट नामक द्वितीय शिष्य त्यास
गुरूनीं केलेला उपदेश प्रकार वर्णिला आहे. सहाव्या तरंगांत तर्कदृष्टि
क तिसरा शिष्य यास सद्गुरूनीं केलेला उपदेश प्रकार उत्तम प्रकारें
न वर्णन केला आहे. सातव्या तरंगांत वेद, उपवेद, शास्त्रें, पुराणें,
ानत्रय हीं सर्व ब्रह्मप्राप्तीचींच साधनें आहेत असें सांगून शेवटीं शुभसं-
राजास त्याचा कनिष्ठ मुलगा जो तर्कदृष्टि यानें उत्तम प्रकारचा उपदेश
ला आहे. वेदांताची अभिरुचि ज्यांस आहे त्या लोकांनीं हा ग्रंथ अवश्य
हीं ठेवावा. ग्रंथाच्या मानानें किंमत अगदीं अल्प ह्मणजे दोन रुपये ठे-
आहे. संस्कृत जाणणारे व न जाणणारे या दोघांसही हा ग्रंथ अत्यंत
ोगी आहे.

गंगाधर गोविंद गोंधळेकर.

विचारसागर.

तरंग पहिला.

श्रीगणेशाय नमः ॥ श्रीसरस्वत्यै नमः॥ श्रीगुरु परमात्मने नमः ॥ अथ वस्तुनिर्देशरूपमंगलम् ॥ मूळ ओंव्या ॥ सुख नित्य विभु प्रकाश ॥ आणि आधार या नामरूपांस ॥ बुद्धि न जाणे परी ग्राह्य जो बुद्धीस ॥ तो मी शुद्धांश अपार ॥ १ ॥ माझा स्वरूपाब्धि अपार ॥ तेथें ब्रह्मा विष्णु महेश गणेंद्र ॥ रवि शशि यम शक्ति कुबेर ॥ वरुणादि थोर लहरी पैं ॥२॥ जो कृपाळु आणि सर्वज्ञ॥ मुनी त्हदयीं करिती ज्याचें ध्यान॥ त्याचें होत उपाधीकरून ॥ मिथ्या भान मजमाजीं ॥ ३ ॥ ज्यासी न जाणून हें सर्व जगत् ॥ आहे केवळ रज्जुसर्पवत् ॥ ज्याचे ठायीं नाहीं जाण सर्प जगत् ॥ तो मी स्वतंत्र आपेआप ॥ ४ ॥ सुकृतींनीं सदा निष्काम ॥ बोधप्राप्तीस्तव भजावा राम ॥ तो मी आहें आत्मा पूर्णकाम ॥ करूं प्रणाम कोणाप्रती ॥ ५ ॥ वेदांतसिद्धांतजलसार ॥ ज्यामध्यें असून अतिगंभीर ॥ असा सांगूं विचारसागर ॥ देखूनि धीर आनंदती ॥ ६ ॥ सूत्रभाष्यवार्तिकप्रभृती ॥ ग्रंथ संस्कृत केले बहुतीं ॥ तथापि मी करतों भाषेप्रती ॥ कळावया मंदमती अज्ञानां ॥ ७ ॥

टीका——यद्यपि सूत्रकार आणि भाष्यकार वार्तिककार प्रभृति ह्मणजे आदिकरून यांणीं संस्कृत ग्रंथ बहुत केले आहेत, तथापि संस्कृत ग्रंथेंकरून मंदबुद्धि पुरुषांना बोध होत नाहीं, आणि

॥ मूळ ओंव्या ॥

कविजनभाषाकृत बहुत ॥ ग्रंथ आहेत जगप्रख्यात ॥
विचारसागर न पाहतां यथार्थ ॥ नाहीं नासत संदेह ॥ ८ ॥

टीका—यद्यपि भाषाग्रंथही बहुत आहेत, तथापि अन्य ग्रंथेंकरून आत्मवस्तूविषयीं संदेह निवृत्त होत नाहीं; याविषयीं हेतु सांगतों; कित्येकांनीं तर श्रवण करून भाषाग्रंथ रचिले आहेत, जसे—पंचभाषादि ग्रंथ आहेत, त्यांची प्रक्रिया कांहीं अंशाचे ठायीं शास्त्रानुसार आहे आणि श्रवण केला जो अर्थ त्याचा यथार्थ अर्थ ग्रहण झाला नाहीं, ह्मणून त्या अंशाचे ठायीं शास्त्रविरुद्ध प्रक्रिया आहे, ह्मणून श्रवणेंकरून कृत जे ग्रंथ त्या ग्रंथेंकरून संदेहरहित बोध होत नाहीं, आणीक कोणीं किंचित् शास्त्रपठन करून भाषाग्रंथ रचिले आहेत, जसे--आत्मबोधादि ग्रंथ आहेत, परंतु तेणेंकरूनही संदेहरहित बोध होत नाहीं, कारण कीं त्यांमध्यें वेदांतप्रक्रिया संपूर्ण नाहीं, आणि विचारसागराचे ठायीं संपूर्ण प्रक्रिया आहे, आणि वेदांतशास्त्रानुसार आहे, कोणत्या स्थानींही विरुद्ध नाहीं, आणि आत्मज्ञानोपयोगी पदार्थीचें निरूपण विस्तारेंकरून केलें आहे, ह्मणून अन्य भाषाकृत ग्रंथांसमान नाहीं; किंतु सर्व भाषाकृत ग्रंथांहून हा ग्रंथ उत्तम आहे.

॥ मूळ ओंव्या ॥

जंव अनुबंध नाहींत ज्ञात ॥ तंव विवेकी नव्हती प्रवृत्त॥
हें जाणती ते ऐकती ग्रंथ ॥ यास्तव प्रस्तुत ते अनुबंध
सांगों ॥ ९ ॥ अधिकारी आणि संबंध ॥ विषय प्रयोजन प्रसिद्ध ॥ ययाचें नाम अनुबंध ॥ त्यांत प्रस्तुत
अधिकरी ऐका ॥ १० ॥ ज्याचे अंतरीं मल विक्षेप
नसून ॥ एक स्वरूपाचेंच आहे अज्ञान ॥ आणि साधनचतुष्टयसंपन्न ॥ तो नर जाण अधिकारी ॥ ११ ॥

टीका–अंतःकरणाचे ठायीं मल, विक्षेप व आवरण असे तीन दोष असतात. निष्कामकर्म व उपासना व ज्ञान यांहींकरून त्यांची निवृत्ति होते. ह्मणू
... एक अज्ञान

तुष्टययुक्त तो अधिकारी ह्मणावा.

॥ अथसाधनचतुष्टयवर्णनं ॥

॥ मूळ ओंव्या ॥

प्रथम विवेक आणि वैराग्य पूर्ण ॥ शमादिषट्कमुमुक्षुत्व जाण ॥ कथिलें साधनचतुष्टयाभिधान ॥ त्यांत विवेक लक्षण सांगों आधीं ॥१२॥ अविनाशी आत्मा अचळ जगत् त्याहून प्रतिकूळ॥ असें ज्ञान तो विवेक निर्मळ ॥ साधन मूळ सर्वांशीं ॥ १३ ॥

टीका—आत्मा अविनाशी ह्मणजे नाशरहित आहे, अचळ ह्मणजे क्रियारहित आहे, जगत् आत्म्याहून प्रतिकूळ ह्मणजे विपरीतस्वभाववान् आहे, तें कसें विनाशि आणि चळरूप आहे या ज्ञानाचें नाम विवेक आहे. हा विवेक सर्व साधनांचें मूळ आहे; कारण कीं जर प्रथम विवेक होईल तर वैराग्यादि उत्तर साधनें होतील आणि विवेक न होईल तर उत्तरसाधनें होत नाहींत. ह्मणून वैराग्य, शमादि व मुमुक्षुता या सर्वांशीं विवेक मूळ आहे.

॥ अथ वैराग्यलक्षणं ॥

॥ मूळ ओंव्या. ॥

ब्रह्मलोकपर्यंत जे भोग ॥ ते सर्व जो करूं इच्छिता त्याग ॥ वेदार्थ ज्ञाते मुनी चांग ॥ वैराग्य सांग ह्मणती यासी ॥ १४ ॥ अथ शमादिषट्कसंपत्तिलक्षणं ॥ शमदम श्रद्धा जाण ॥ उपरम आणि समाधान ॥ साहावी तितिक्षा हें अभिधान ॥ भिन्नभिन्न निरूपिलें ॥ १५ ॥ मन परतवावें विषयांपासून॥ यासच शम म्हणती जाण॥ बाह्येंद्रियांचें जें दमन ॥ विचारसुज्ञ दम म्हणती ॥१६॥ वेदगुरुवाक्याचेठायीं ॥ अतिविश्वास ती श्रद्धा पाही ॥ विक्षेपता मनासी नाहीं ॥ समाधान पाही या नांव॥१७॥ साधनसहित सर्व कर्म त्यागून ॥ पळे विषसम विषय जाणून ॥ विटे जो नेत्रीं स्त्री पाहून ॥ हें उपरमलक्षण जाणावें ॥ १८ ॥ क्षुधातृषादि शीतउष्ण ॥ यांचा सहनस्वभाव जाण ॥ हें तितिक्षालक्षण पूर्ण ॥ पंडितजन

बोलती ॥ १९ ॥ शमादिषट्कसंपत्ती ॥ हें एक साधन
असें बोलती ॥ परी नव साधनें न ह्मणती ॥ जे श्रेष्ठ हो-
ती विचारशीळ ॥ २० ॥

टीका—शमादिषट्कसंपत्ति ह्मणजे प्राप्ति, तें शमादिषट्क हें एक साधन ह्मणतात, ह्मणून नव साधनें होत नाहींत, किंतु विवेकी जन चार साधनें ह्मणतात.

॥ अथ मुमुक्षुलक्षणं ॥

॥ मूळ ओंव्या ॥

ब्रह्मप्राप्ति आाणि बंधानिवृत्ति ॥ हीच मोक्षाची स्वरूपस्थि-
ति ॥ त्याची तीव्र इच्छा जी चित्तीं ॥ ती मुमुक्षुता ह्मणती
मुनिवर ॥ २१ ॥ विवेकादि चार साधनें जाण ॥ श्रव-
ण मनन निदिध्यासन ॥ आणि तत्त्वंपदार्थांचें शोधन ॥
हीं अष्ट साधनें जाण ज्ञानाचीं ॥ २२ ॥ हीं अष्टसाधनें
आहेत अंतरंग ॥ आणि यज्ञादिक तीं बहिरंग ॥ जि-
ज्ञासूनें धरावीं अंतरंग ॥ बहिरंगाचा संग त्यागावा ॥ २३ ॥

टीका—श्रवणाचे ठायीं अथवा ज्ञानाचे ठायीं ज्याचें प्रत्यक्ष फल होतें तें अंतरंग साधन ह्मणावें. त्यांत विवेकादि चार साधनांचा श्रवणामध्यें उपयोग आहे. कारण कीं विवेकादिकांवांचून बहिर्मुख पुरुषांना श्रवण घडत नाहीं. आणि श्रवणमनननिदिध्यासनांचा ज्ञानामध्यें उपयोग आहे. श्रवणादिकांवांचून ज्ञान होत नाहीं. तसाच तत्त्वंपदाचा अर्थ जाणल्यावांचून अभेदज्ञान होत नाहीं. एवं विवेकादि चार साधनांचा श्रवणामध्यें उपयोग आणि श्रवणादि चार साध-नांचा ज्ञानामध्यें उपयोग आहे, ह्मणून हीं आठ साधनें अंतरंग आहेत. आणि ज्याचें ज्ञानामध्यें अथवा श्रवणामध्यें प्रत्यक्ष फल न होऊन केवळ अंतःकर-णशुद्धि मात्र ज्याचें फल होतें, तें ज्ञानाचें बहिरंगसाधन ह्मणावें. असें यज्ञादि कर्म आहे. यद्यपि यज्ञादि कर्म संसारसाधन आहे, त्यापासून अंतःकरणशुद्धि संभवत नाहीं, तथापि सकाम पुरुषांना संसार हेतु आहे आणि निष्कामांना अंतःकरणशुद्धीसी हेतु आहे. या प्रकारेंकरून निष्काम पुरुषांना अंतःकरणशु-द्धिद्वारा यज्ञादिकर्म ज्ञानास हेतु आहे. ह्मणून यज्ञादिकर्म बहिरंगसाधन

बोलिलें आणि विवेकादि अंतरंगसाधन बोलिलें. बहिरंग नाम दूरत्वाचें आहे आणि अंतरंग नाम समीपत्वाचें आहे. यज्ञादि कर्म व तत्साधनें स्त्री धन पुत्रादिक या सर्वांचा त्याग करितो तोच ज्ञानाधिकारी ह्मणावा. ज्ञानाधिकाऱ्याचे ठायीं यज्ञादिकांचा संभव नाहीं, ह्मणून दूर आहेत, आणि विवेकादिकांचा ज्ञानाधिकाऱ्याचे ठायीं संभव आहे, ह्मणून समीप आहेत. परंतु त्यामध्यें इतका भेद आहे कीं विवेकादिकांचा श्रवणामध्यें उपयोग आहे आणि श्रवणादिकांचा ज्ञानामध्यें उपयोग आहे, ह्मणून विवेकादिकांच्या अपेक्षेंकरून श्रवणादिक अंतरंग आहेत आणि श्रवणादिकांच्या अपेक्षेंकरून विवेकादिक बहिरंग आहेत. यद्यपि सर्व ग्रंथांमध्यें विवेकादि चतुष्टयासी अंतरंगत्व बोलिलें आहे, न बहिरंगत्व, तथापि श्रवणादिज्ञानसाधनांचे ठायीं विवेकादिकांचें प्रत्यक्षफल आहे ह्मणून श्रवणादिवत् विवेकादिकही जिज्ञासूला ग्राह्य आहेत, यज्ञादिवत् त्याज्य नाहींत, ह्मणून अंतरंग आहेत; आणि यज्ञादिकांच्या अपेक्षेंकरूनही अंतरंग आहेत ह्मणून अंतरंगत्व बोलिलें. आतां विवेकेंकरून पाहिलें तर मुख्य अंतरंगसाधन तत्त्वमस्यादिमहावाक्य आहे, श्रवणादिक नाहींत. कारण कीं युक्तीकरून वेदांतवाक्य तात्पर्याचा जो निश्चय तें श्रवण ह्मणतात, आणि जीवब्रह्मअभेदसाधक आणि भेदबाधकयुक्तीकरून अद्वितीयब्रह्माचें जें चिंतन तें मनन ह्मणतात आणि अनात्माकार वृत्तीचा त्याग करून ब्रह्माकार वृत्तीची जी स्थिति तें निदिध्यासन ह्मणतात आणि निदिध्यासनाची जी परिपाकावस्था ती समाधि ह्मणतात, ह्मणून त्या समाधीचाही निदिध्यासनामध्येंच अंतर्भाव आहे. पृथक् साधन नाहीं. या प्रकारेंकरून श्रवणमननादिकांचीं स्वरूपें कथिलीं. हें श्रवणादित्रय साक्षात् ज्ञानाचें साधन नाहीं, किंतु बुद्धीचे जे दोष असंभावनादिक आहेत त्यांचें नाशक आहे. संशयासी असंभावना ह्मणतात आणि विपर्यायासी विपरीतभावना ह्मणतात. त्यांत संशयरूप असंभावना द्विप्रकार आहे, एक प्रमाण असंभावना व दुसरी प्रमेयअसंभावना. वेदांतवाक्यें अद्वितीयब्रह्मप्रतिपादक आहेत किंवा अन्यार्थप्रतिपादक आहेत, ही प्रमाणअसंभावना ह्मणावी; ही वेदांतश्रवणेंकरून निवृत्त होते, आणि जीवब्रह्माचा अभेद सत्य किंवा भेद सत्य आहे ही प्रमेय असंभावना ह्मणावी ही मननेंक-

रून निवृत होते, व जीवब्रह्माचा भेद सत्य आहे आणि देहादिक सत्य आहेत, ही विपर्ययरूप विपरीतभावना ह्मणावी, ही निदिध्यासनेंकरून निवृत्त होते. एवं श्रवणादित्रय असंभावनादिकांचें नाशक आहे, आणि असंभावनादिक ज्ञानासी प्रतिबंधक आहेत, ह्मणून ज्ञानप्रतिबंधनाशद्वारा श्रवणादित्रय ज्ञानहेतु बोलिलें, न साक्षात् हेतु. कारण कीं ज्ञानाचें साक्षात्साधन श्रोत्रसंबंधी वेदांतवाक्य आहे. तें वेदांतवाक्य द्विप्रकार आहे. एक अवांतरवाक्य, दुसरें महावाक्य. त्यांत जीवाचें अथवा परमात्म्याचें स्वरूपबोधक जें वाक्य तें अवांतर वाक्य ह्मणावें, आणि जीवपरमात्म्याची एकता बोधक जें वाक्य तें महावाक्य ह्मणावें. अवांतर वाक्येंकरून परोक्षज्ञान होतें आणि महावाक्येंकरून अपरोक्षज्ञान होतें. ब्रह्म आहे हें परोक्षज्ञान ह्मणावें. मी ब्रह्म आहें हें अपरोक्षज्ञान ह्मणावें. तूं ब्रह्म आहेस असें आचार्यांनीं उच्चारण केलें जें वाक्य त्याचा श्रोत्रद्वारा संबंध होतांच श्रोत्याशीं मी ब्रह्म आहें असें अपरोक्षज्ञान होतें. श्रोत्यासी कर्णद्वारा वाक्यसंबंध न झाला तर ज्ञान होत नाहीं. याकरतां श्रोत्रसंबंधी महावाक्यच ज्ञानासी हेतु आहे. परंतु श्रोत्रसंबंधी अवांतरवाक्य परोक्षज्ञानासी हेतु आहे आणि श्रोत्रसंबंधी महावाक्य अपरोक्षज्ञानासी हेतु आहे, ह्मणून महावाक्येंकरून सर्वांना अपरोक्षज्ञान होतें, न परोक्षज्ञान. आतां कित्येकांचें असें मत आहे कीं, श्रवणमनननिदिध्यासनासहित महावाक्येंकरून अपरोक्षज्ञान होतें. केवळ वाक्येंकरून परोक्षज्ञान होतें, न अपरोक्षज्ञान. आणि जर ह्मणाल कीं वाक्येंकरूनच अपरोक्षज्ञान होतें तर श्रवणादिक व्यर्थ होतील. यद्यपि सिद्धांतमतीं केवळ वाक्येंकरून अपरोक्षज्ञान होतें, आणि श्रवणादिकेंकरून असंभावनादि निवृत्त होतात, ह्मणून श्रवणादिक व्यर्थ नाहींत. तथापि ज्या वस्तूचें अपरोक्षज्ञान होतें त्याविषयीं असंभावना विपरीतभावना संभवत नाहींत, ह्मणून अपरोक्षज्ञान वाद्याच्या सिद्धांताचे ठायीं केवळ तत्त्वमस्यादिवाक्येंकरून ब्रह्माचें अपरोक्षज्ञान झालें असतां पश्चात् असंभावनादि संभवत नाहींत; ह्मणून श्रवणादिसाधनें व्यर्थ होतील. आणि केवळ वाक्येंकरून परोक्षज्ञान व श्रवणादिकरून अपरोक्षज्ञान होतें, या मताचे ठायीं श्रवणादिकांसी व्यर्थता नाहीं असें बहुत ग्रंथकर्त्यांचें मत आहे, तथापि शब्दाचा हा स्वभाव आहे

कीं, व्यवहित वस्तूचें शब्देंकरून परोक्षज्ञान होतें. कोणत्याही प्रकारें व्यवहित वस्तूचें शब्दद्वारा अपरोक्षज्ञान होत नाहीं. जसें व्यवहित स्वर्गाचें आणि इंद्रादिकदेवांचें शास्त्ररूपी शब्देंकरून परोक्षच ज्ञान होतें, आणि अव्यवहित वस्तूचें शब्देंकरून अपरोक्षज्ञान आणि परोक्षज्ञानही होतें. जेव्हां अव्यवहित वस्तु आस्ति असा शब्दबोध करितो तेव्हां अव्यवहित वस्तूचेंही परोक्षच ज्ञान होतें. जसा दशम आहे, या प्रकारें आहे असा शब्दानें बोधित केला जो अत्यंत समीप दशम त्याचें परोक्षज्ञान होतें आणि जेव्हां अव्यवहित वस्तु ही आहे असा शब्दबोध करतो तेव्हां अव्यवहित वस्तूचें अपरोक्षज्ञान होतें, न परोक्षज्ञान. जसा, तूं दशम आहेस, एवं शब्दानें बोधित केला जो दशम त्याचें अपरोक्षज्ञान होतें. तद्वत् ब्रह्म सर्वांचा आत्मा आहे, ह्मणून अत्यंत अव्यवहित आहे, त्यासच अवांतरवाक्य ब्रह्मास्ति असा बोध करतें, ह्मणून अव्यवहित ब्रह्माचेंही अवांतर वाक्येंकरून परोक्षज्ञान होतें. आणि दशम तूं आहेस या वाक्याचे परी महावाक्य श्रोत्यांसी आत्मरूपेंकरून ब्रह्माचा बोध करतें, ह्मणून महावाक्येंकरूव अव्यवहित ब्रह्माचें परोक्षज्ञान संभवत नाहीं, किंतु अपरोक्षज्ञान होतें, आणीक ह्मणाल कीं ज्याचें अपरोक्षज्ञान होतें त्याविषयीं असंभावनादि संभवत नाहींत, ह्मणून श्रवणादिक व्यर्थ होतील, ही शंका घडत नाहीं. कारण कीं जसें राजासी भर्तृचें नेत्रेंकरून अपरोक्षज्ञान झालें असतांही विपरीतभावना निवृत्त झाली नाहीं, ही कथा या ग्रंथांत पंचम तरंगामध्यें आहे, तसें महावाक्येंकरून ब्रह्माचें अपरोक्ष ज्ञान होतें. परंतु ज्याच्या बुद्धीचे ठायीं असंभावनादि दोष आहेत त्यास तें दोषयुक्त ज्ञान फलहेतु होत नाहीं, ह्मणून दोषनिवृत्तीकरतां तो श्रवणादि करो आणि ज्याच्या बुद्धीचे ठायीं दोष नाहींत तो न करो. या प्रकारेंकरून ज्ञानाचें साधन महावाक्य आहे, श्रवणादि नाहींत. परंतु ज्ञानप्रतिबंधक जे दोष त्यांचे नाशक श्रवणादि आहेत. ह्मणून श्रवणादि ज्ञानसाधनें बोलिलीं, आणि श्रवणादिकांसी विवेकादि हेतु आहेत ह्मणून विवेकादि ज्ञानसाधनें बोलिलीं. विवेकादि चार साधनेंकरून युक्त जो पुरुष तो अधिकारी ह्मणावा.

॥ इति अधिकारी वर्णनं ॥ अथ संबंधवर्णनं ॥

॥ मूळ ओंव्या ॥

॥ प्रतिपादक आणि प्रतिपाद्यता ॥ हा ग्रंथब्रह्मसंबंध तत्वतां ॥
॥ प्राप्य प्रापकादि फलता ॥ संबंध तत्वतां अधिकारिया ॥ २४ ॥

टीका—ग्रंथाचा आणि विषयाचा प्रतिपाद्यप्रतिपादकभाव संबंध आहे. ग्रंथ प्रतिपादक आहे. आणि विषय प्रतिपाद्य आहे प्रतिपादनकर्त्ता तो प्रतिपादक ह्मणावा. प्रतिपादन करावयाकारणें योग्य तें प्रतिपाद्य ह्मणावें. अधिकाऱ्याचा आणि फलाचा प्राप्यप्रापकभाव संबंध आहे. फल प्राप्य आणि अधिकारी प्रापक आहे. जें प्राप्त व्हावयाकारणें योग्य तें प्राप्य ह्मणावें आणि ज्यास प्राप्त होतें तो प्रापक ह्मणावा. अधिकाऱ्याचा आणि विचाराचा कर्तृकर्तव्यभाव संबंध आहे. अधिकारी कर्त्ता आणि विचार कर्तव्य आहे. जें करावयाकारणें योग्य तें कर्तव्य ह्मणावें आणि जो करतो तो कर्ता ह्मणावा. ग्रंथाचा आणि ज्ञानाचा जन्यजनकभाव संबंध आहे. विचारद्वारा ग्रंथ ज्ञानाचा जनक आहे आणि ज्ञान जन्य आहे. उत्पन्न कर्त्ता तो जनक ह्मणावा व उत्पन्न होतें तें जन्य ह्मणावें. इत्यादि आणिकही संबंध जाणावे.

॥ अथ विषयवर्णनं ॥

॥ मूळ ओंव्या ॥

जीवब्रह्माचें एकपण ॥ हा विषय ह्मणती बुधजन ॥
त्याचा भेद पाहाती ते जाण ॥ अतिअज्ञान मतिमंद ॥ २५ ॥

टीका—जीवब्रह्माची एकता या ग्रंथाचा विषय आहे. कारण कीं या ग्रंथामध्यें जीवब्रह्माची एकता प्रतिपादन केली आहे. ह्मणून ती एकता या ग्रंथाचा विषय आहे. ती एकता सर्व वेदवाक्यें प्रतिपादन करतात. याकरतां जीवब्रह्माचा भेद जे बोलतात ते पुरुष शठ आहेत आणि वेदविरोधी आहेत.

॥ अथ प्रयोजनवर्णनं ॥

॥ मूळ ओंव्या ॥

परमानंदस्वरूपाची प्राप्ति ॥ आणि समूळ जगअनर्थप्रतीति ॥ त्याची जी अत्यंत निवृत्ति ॥ प्रयोजन निश्चिती

या नांव ॥ २६ ॥

टीका—प्रपंचकारण अज्ञान आणि तत्कार्य जो प्रपंच तो जन्ममरणरूपदुःखहेतु आहे, ह्मणून अनर्थ ह्मणतात. त्या अनर्थाची समूळ निवृत्ति आणि परमानंदप्राप्तिरूप जो मोक्ष हेंच ग्रंथाचें परम प्रयोजन आहे. आणि अवांतर प्रयोजन ज्ञान आहे. ज्याविषयीं सर्वांची आवडी होते तें परम प्रयोजन ह्मणावें आणि त्यासच परम पुरुषार्थ ह्मणतात. ती आवडी दुःखनिवृत्ति आणि सुखप्राप्तीविषयी होते. तें मोक्षाचें स्वरूप आहे.ह्मणून परम प्रयोजन मोक्ष आहे, ज्ञान अवांतर प्रयोजन आहे. कारण की दुःखनिवृत्ति आणि सुखप्राप्तीचें साधन ज्ञान आहे. दुःखनिवृत्ति अथवा सुखप्राप्तिरूप ज्ञान नाही, ह्मणून ज्ञान अवांतर प्रयोजन आहे. ज्यापासून परमप्रयोजनाची प्राप्ति होते तें अवांतर प्रयोजन ह्मणावें. तद्वत् ज्ञान आहे. कारण की ग्रंथंकरून ज्ञानद्वारा मुक्तिरूप परमप्रयोजनाची प्राप्ति होते. ह्मणून ज्ञान अवांतर प्रयोजन आहे. आतां आणीक शंकासमाधान सांगतों.

॥ मूळ ओंव्या ॥

॥ जीवाचें स्वरूप आनंद अति ॥असें बोलत पैं श्रुति॥
त्यासी सुखाची प्राप्ति ॥ असंभवरीति बोलतां ॥ २७॥
पूर्वी जी वस्तु अप्राप्त ॥ त्या वस्तूची प्राप्ति संभवत ॥
नित्यप्राप्तासीं प्राप्तत्व ॥ कैसें निश्चित मानूं येतें॥२८॥
अशी आशंका आणून मनीं ॥ न करावी विश्वासहा-
नि ॥सद्गुरुप्रसादेंकरूनि ॥ कुतर्क निरसूनि टाकावे ॥ २९॥
हातांतील कंकण गेलें निश्चयेंशी। असा भ्रम झाला ज्या-
सी ॥ तत्ज्ञानें प्राप्त होत त्यासी ॥ एवं प्राप्तीसी प्राप्ति
जाण पैं ॥ ३० ॥

टीका ॥ अनर्थनिवृत्ति आणि परमानंदप्राप्ति या ग्रंथाचें प्रयोजन आहे हें घडत नाहीं. कारण कीं सर्व वेद जीवाचें परमानंदस्वरूप वर्णन करतात आणि तुम्हीही स्वीकार करीत आहांत. आणि अप्राप्ताची प्राप्ति संभवते. सदां प्राप्ताची प्राप्ति संभवत नाहीं. याकरतां सदां परमानंदस्वरूप आत्म्यासी परमानंदप्राप्ति

हें बोलणें सर्वथा असंभवरूप आहे. अशी कोणी शंका करतील, ती शंका ऐकून ग्रंथाचे प्रयोजनाविषयीं विश्वासहानि न करावी. किंतु आत्मविद्या उपदेशकर्त्ता जो गुरु तत्कृपेंकरून शंकारूपी जो कुतर्क आहे तो दृष्टांतेंकरून निवृत्त करावा. तो दृष्टांत सांगतों. जसें कोणाच्या हातांत सुवर्णकंकण होतें. त्यास भ्रम झाला कीं. माझें कंकण हरपलें. त्या काळीं त्यास कोणी बोध केला. तदनंतर त्यास असें ज्ञान होतें की. माझें कंकण मजपाशीच होतें. परंतु तो ह्मणतो कीं. माझें कंकण मजला प्राप्त झालें. एवं प्राप्ताची प्राप्ति बोलिली. या प्रकारें परमानंद आत्म्याचे ठायीं अविद्याबलेंकरून अशी भ्रांति होते की आत्मा परमानंदरूप नाही. किंतु परमानंदरूप ब्रह्म आहे.त्या ब्रह्माचा व माझा वियोग झाला आहे.उपासनेंकरून ब्रह्माची प्राप्ति होईल. अशी भ्रांति बहुत जीवांना झाली आहे. यद्यपि बहुत पंडितही असून असें बोलतात तथापि तेही मूर्खच आहेत. कारण की जे जीवब्रह्माचा वियोग अंगीकारितात ते मूर्ख बोलिले आहेत. त्या पुरुषांना महद्भाग्यानुसार उत्तम संस्कारेंकरून ब्रह्मवित आचार्यद्वारा जेव्हां वेदांतश्रवणाची प्राप्ति घडते. तेव्हां श्रवण केला जो अर्थ त्याचा निश्चय झाल्यानंतर ह्मणतात कीं आह्मांस परमानंद ग्रंथ व आचार्यकृपेंकरून प्राप्त झाला. याचा असा अभिप्राय आहे की आत्मा तर परमानंदस्वरूप पूर्वीच होता; परंतु आमचा आत्मा परमानंदस्वरूप आहे असें भान नव्हतें. ह्मणून आनंद अप्राप्तवत होता. आचार्यद्वारा ग्रंथ श्रवणेंकरून बुद्धीचे ठायी परमानंदाचें भान होतें. ह्मणून परमानंदाची प्राप्ति बोलिली. या प्रकारेंकरून प्राप्तीची प्राप्ति घडते. ह्मणून परमानंदप्राप्तिरूप ग्रंथाचें प्रयोजन सिद्ध होतें. आतां प्राप्तीची प्राप्ति जसें ग्रंथाचें प्रयोजन आहे, तशीच नित्यनिवृत्तीची निवृत्तिही ग्रंथाचें प्रयोजन आहे. यास दृष्टांत सांगतों. रज्जूचे ठायी सर्प नित्य निवृत्त आहे. आणि रज्जुज्ञानेंकरून त्याची निवृत्ति होते. तसा आत्म्याचे ठायी संसार नित्य निवृत्त आहे. त्याची निवृत्ति आत्मज्ञानेंकरून होते. ह्मणून नित्यनिवृत्तीची निवृत्ति आणि नित्यप्राप्तीची प्राप्ति ग्रंथाचें प्रयोजन आहे. ननु कारणसहित जगत्निवृत्ति आणि परमानंदप्राप्ति ग्रंथाचें प्रयोजन आहे हें संभवत नाही. कारण की निवृत्तीचें नाम ध्वंस आहे. ध्वंस ह्मणजे ना-

श ह्मणावा. तो नाश अभावरूप आहे. यास्तव मोक्षाचे ठायीं भावरूपता व अभावरूपता उभय प्रतीत होतात. अनर्थनिवृत्ति ह्मणतां अभावरूपता आणि परमानंदप्राप्ति ह्मणतां भावरूपता प्रतीत होते. या दोन्ही एक पदार्थाच्या ठायीं राहात नाहीत. कारण की भावरूपता आणि अभावरूपता आपआपणांत विरोधी आहेत. विरोधी धर्म एकाकाळीं एका ठायीं रहात नाहींत; ह्मणून ग्रंथाचें प्रयोजन संभवत नाही. यास सिद्धांती उत्तरें देतो.

॥ मूळ ओंव्या ॥

॥ अधिष्ठानाहून भिन्न ॥ जगत्‌निवृत्ति नाहीं जाण ॥
॥ जसें रज्जूचें झालिया ज्ञान ॥ सर्पनिवृत्ति जाण रज्जुरूप ॥ ३१ ॥

टीका--कारणसहित जगतनिवृत्ति अधिष्ठान ब्रह्मस्वरूप आहे. ब्रह्माहून पृथक् नाही. जशी सर्पाची निवृत्ति अधिष्ठान रज्जुरूप आहे, तशी सर्व कल्पित वस्तूची निवृत्ति अधिष्ठानरूप आहे. पृथक् नाही. हा भाष्यकाराचा सिद्धांत आहे. ह्मणून या स्थानी अनर्थाची निवृत्ति ब्रह्मरूप आहे. कारण की सर्व अनर्थरूप जें जगत् त्याचें अधिष्ठान ब्रह्म आहे. तें ब्रह्म भावरूप आहे. ह्मणून अनर्थाची निवृत्ति भावरूप होण्यास्तव ग्रंथाचें प्रयोजन घडतें हें सिद्ध झालें.

॥ मूळ ओंव्या ॥

॥ हा प्रथम तरंग जिज्ञासुजन ॥ जे निरंतर प्रयत्नें करिती पठण॥
दादु गुरु आहे कृपावंत पूर्ण ॥ न लागतां क्षण मुक्त करो ॥ ३२ ॥
॥ इति श्रीविचारसागर ग्रंथ ॥ पंडित निश्चलदासकृत ॥
अनुबंधचतुष्टय संक्षिप्त ॥ वर्णून संपवित आद्य तरंग ॥ ३३ ॥
श्रीकृष्णार्पणमस्तु ॥ ॥ ॥ ॥ ॥ ॥

तरंग पहिला समाप्त

विचारसागर तरंग दुसरा.

॥ मूळ ओंव्या ॥

॥ श्रीसच्चिदानंदाय नमः ॥

आतां प्रथम तरंगांत ॥ अनुबंधविचार केला संक्षिप्त ॥
तोच विस्तार करून यथोचित ॥ द्वितीय तरंगांत सांगतों ॥१॥

टीका—जो साधनचतुष्टययुक्त तो अधिकारी बोलिला. त्या साधनांमध्यें मुमुक्षुता वर्णिली आहे. मोक्षइच्छेचें नाम मुमुक्षुता आहे. कारणसहित जगत्-निवृत्ति आणि ब्रह्मप्राप्ति मोक्ष ह्मणतात. त्यामध्यें कारणसहित जगत्‌निवृत्ति-रूप मोक्षांशाची कोणी इच्छा करीत नाहींत, असें पूर्वपक्षी प्रतिपादन करितो.

॥ मू. ओं. ॥

मूळसहित जगत्‌निवृत्ति ॥ कोणीही करूं न इच्छिती ॥
किंतु त्रिविधदुःखाची शांती ॥ इच्छिती चित्तीं विवेकी जे ॥ २ ॥

टीका—मूळसहित ह्मणजे अविद्येसहित जगत्‌निवृत्तीची कोणी पुरुष इच्छा करीत नाहींत, किंतु त्रिविध दुःखनाशाची विवेकी पुरुष इच्छा करितात. याचा अभिप्राय सांगतों. तीन प्रकारचें दुःख आहे. एक आध्यात्मिक, दुसरें आधिभौतिक व तिसरें आधिदैविक. रोगक्षुधादिजन्य जें दुःख तें अध्यात्म दुःख ह्मणावें. चोरव्याघ्रसर्पादिकांपासून जें दुःख होतें तें आधिभौतिक दुःख ह्मणावें. यक्ष राक्षस प्रेत ग्रह शीत वात उष्णादिकेंकरून जें दुःख होतें तें आधिदैविक दुःख ह्मणावें. या त्रिविध दुःखनाशाची सर्व पुरुषांना इच्छा होते. दुःखाहून जें भिन्न त्याचे नाशाची विवेकी पुरुष इच्छा करीत नाहींत. यास्तव अज्ञानसहित सकळ जगत्‌निवृत्तीची इच्छा कोणास होत नाहीं. आणि जर सिद्धांती ह्मणतील कीं यद्यपि सकळ पुरुष दुःखनिवृत्तीची इच्छा करतात, तथापि अज्ञानसहित सर्वजगत्‌निवृत्तीवांचून दुःखाची निवृत्ति होत नाहीं. ह्मणून दुःखनिवृत्तीनिमित्त अज्ञानसहित सर्व जगत्‌निवत्ति अपेक्षितात. हें घडत नाहीं. कारण कीं, आयुर्वेदोक्त औषधिंकरून रोगजन्य दुःख निवृत्त होतें,

आणि भोजनेंकरून क्षुधाजन्य दुःख निवृत्त होतें. एवं आपआपल्या उपायेंकरून सर्व दुःखांची निवृत्ति होते. ह्मणून अज्ञानसहित जगत्निवृत्तीवांचूनही दुःखनिवृत्ति घडते. दुःखनिवृत्तिनिमित्त अज्ञानसहित जगत्निवृत्तीची अपेक्षा घडत नाहीं. या प्रकारें कारणसहित जगत्निवृत्तिरूप मोक्षाच्या प्रथमांशाची इच्छा कोणास घडत नाहीं. आतां ब्रह्मप्राप्तिरूप मोक्षाचा द्वितीयांश त्याचीही इच्छा कोणास घडत नाहीं. हें पूर्वपक्षी कथन करितो

॥ मू. ओं. ॥

ज्या वस्तूचा अनुभव केला जींहीं ॥ त्याची इच्छा होतसे जीवीं ॥ ब्रह्म कोणासही अनुभूत नाहीं ॥ कशी इच्छा पाही होऊं शके ॥ ३ ॥

टीका—ज्याचा अनुभव ह्मणजे ज्ञान होतें त्याच्या प्राप्तीची इच्छा होते. ज्याचें ज्ञान होत नाहीं त्याचे प्राप्तीची इच्छा होत नाही. जसे अन्य देशांत अनंत पदार्थ अज्ञात आहेत, त्यांचे प्राप्तीची इच्छा कोणास होत नाहीं आणि अधिकारी पुरुषाला तर ब्रह्मस्वरूपाचें ज्ञान नाहीं, आणि ज्यास ब्रह्माचें ज्ञान आहे तो अधिकारी नाही; किंतु मुक्त आहे, त्यास ब्रह्मप्राप्तीची इच्छा संभवत नाहीं. ह्मणून वेदांतश्रवणाहून पूर्वीं अज्ञात जें ब्रह्म त्याचे प्राप्तीची इच्छा घडत नाही. या प्रकारें अज्ञानसहित जगतनिवृत्ति आणि ब्रह्मप्राप्तिरूप मोक्ष त्याची इच्छा कोणासही होत नाही. याकरितां मुमुक्षु ह्मणजे मोक्षेच्छा करणार कोणीच नाहीं. आतां अन्य रीतीनें अधिकाऱ्याचा असंभव पूर्वपक्षी कथितो.

॥ मू. ओं. ॥

सकळ जन विषयसुख इच्छितात ॥ कोणीच न इच्छिती मोक्षपंथ ॥ यास्तव अधिकारी नाहीं निश्चित ॥ जे हा ग्रंथ श्रवण करिती ॥ ४ ॥

टीका—सर्व पुरुष विषयसुख इच्छितात. आणि जे कोणी सकळ विषयांचा त्याग करून तपाचे ठायीं प्रवृत्त आहेत, तेही परलोकीं उत्तम भोगाची इच्छा करून नानाक्लेश सहन करितात. तस्मात् या लोकींचें अथवा परलोकींचें विषयसुखच सर्व इच्छितात. तें विषयसुख मोक्षाचे ठायीं नाहीं, याकरितां

मोक्षपंथ ह्मणजे मोक्षसाधन त्याची कोणी पुरुष इच्छा करीत नाहींत. या प्रकारें मोक्षेच्छारूप मुमुक्षुताच घडत नाहीं. आणि सकळ पुरुषांना विषयसुखाची इच्छा आहे, ह्मणून वैराग्य शम दम उपरतिही कोणाचे ठायीं घडत नाही. या प्रकारें साधनचतुष्टयसहित अधिकाऱ्याचा अभाव असतां ग्रंथाचा आरंभही निष्फल आहे. यास सिद्धांती उत्तर देतो.

॥ मू. ओं. ॥

मूळसहित जगत्‌निवृत्तीवीण ॥ नव्हें त्रिविध दुःखनाशन ॥ यास्तव इच्छिती सकळ जन ॥ हा प्रथम जाण मोक्षांश ॥ ५ ॥

टीका—मूळ ह्मणजे जगत्कारण जें अज्ञान आणि तत्कार्य जगत् त्याचे नाशावांचून त्रिविध दुःखाचा अन्य उपायेंकरून नाश होत नाही आणि मूळ अविद्यानाशेंकरूनच सर्व दुःखें आणि दुःखाची कारणें रोगादि आणि रोगादिकांचा आश्रय शरीरादि ह्या सर्वांचा नाश होतो. ह्मणून त्रिविध दुःखनाशार्थ कारणसहित जगत्‌निवृत्तिरूप मोक्षाच्या प्रथमांशाची सकळ पुरुष इच्छा करतात. याचें तात्पर्य सांगतों. जो पुरुष सर्व औषधादि उपाय करण्याविषयीं समर्थ आहे, परंतु त्याचेंही दुःख नियमेंकरून निवृत्त होत नाहीं. कारण की, कोणाचें रोगजन्य दुःख औषधादि उपायेंकरून निवृत्त होतें आणि कोणाचें निवृत्त होत नाही. ह्मणून औषधादि उपायेंकरून रोगजन्य दुःखाची नियमेंकरून निवृत्ति होत नाही. आणि ज्याची औषधादि उपायेंकरून दुःखाची निवृत्ति झाली असतां पुनः दुःखाची उत्पत्ति होते; या कारणास्तव औषधादि उपायेंकरून दुःखाची अत्यंतनिवृत्ति होत नाही. एकवार निवृत्ति झाली असतां पुनः उत्पत्ति न होणें ती अत्यंतनिवृत्ति ह्मणावी. आणि औषधादि उपायेंकरून निवृत्त दुःखाची पुनः उत्पत्ति होते, ह्मणून अत्यंतनिवृत्ति अन्य उपायेंकरून होत नाहीं. आणि जर सकळ दुःखसाधनांचा नाश होईल तरच सकळ दुःखांचा नियमेंकरून नाश घडेल. कारण की, दुःखसाधनांचा नाश झाला असतां पुनः दुःख होत नाही. ह्मणून दुःखनिवृत्तीनिमित्त दुःखसाधनांच्या निवृत्तीची सर्वांस इच्छा होते. तें दुःखाचें साधन मुख्य अज्ञान आणि तत्कार्य प्रपंच आ-

हे. हा प्रसंग छांदोग्यउपनिषदामध्यें भूमविद्येचे ठायीं प्रसिद्ध आहे. तेथें असा प्रसंग आहे कीं, कोणी एका काळीं सनत्कुमाराजवळ नारद प्राप्त होऊन बोलता झाला कीं, हे भगवन् जो आत्मज्ञानी पुरुष आहे त्यास शोक नाहीं. आणि मी शोकसहित आहें, यास्तव मी अज्ञानी आहें. मजला असा उपदेश करावा कीं, जेणेंकरून माझें अज्ञान निवृत्त होईल. तेव्हां सनत्कुमार नारदाप्रत बोलिले कीं, हे नारद भूमा सर्वशोकरहित आहे, सुखरूप आहे, आणि भूम्याहून भिन्न सकळ तुच्छ आहे, आणि दुःखाचें साधन आहे. भूमा नाम ब्रह्माचें आहे. या प्रकारेंकरून ब्रह्माहून भिन्न जी वस्तु ती सकळ दुःखसाधन बोलिली आहे. अज्ञान आणि तत्कार्य ब्रह्माहून भिन्न आहे ह्मणून दुःखसाधन आहे; त्याची निवृत्ति झाल्यावांचून सर्व दुःखांची नियमेंकरून अत्यंतनिवृत्ति होत नाहीं. या कारणास्तव सकळ दुःखनिवृत्तीकरितां अज्ञानसहित प्रपंचानिवृत्तिरूप मोक्षाच्या प्रथम अंशाची इच्छा होते. पूर्वपक्षी बोलिला कीं, ज्याचा अनुभव होतो, त्याचे प्राप्तीची इच्छा होते. ब्रह्माचा अनुभव कोणासही नाहीं, ह्मणून ब्रह्मप्राप्तिरूप मोक्षाच्या द्वितीय अंशाची इच्छा कोणालाही होत नाहीं. त्याचें समाधान सांगतो

मू. ओं.

सर्वांनीं केली सुखाची अनुभूति ॥ आणि ब्रह्मही सुखरूप ऐकती ॥ या हेतूस्तव ब्रह्मप्राप्ती ॥ चित्तीं इच्छिती विवेकी भूप ॥ ६ ॥

टीका—सर्व पुरुषांनीं सुखाचा अनुभव केला आहे, ह्मणून सुखाची इच्छा सर्वांस होते आणि ब्रह्म नित्य सुखरूप आहे असें सत्‌शास्त्रामध्यें ऐकिलें आहे. यास्तव विवेकी भूप ह्मणजे उत्तम विवेकी सुखरूप ब्रह्मप्राप्तीची इच्छा करितात.

मू. ओं.

केवळ सुख इच्छितात सर्व जन ॥ विषयाची इच्छा न घडे जाण ॥ अधिकारी घडे यालागून ॥ होत पूर्ण विवेकी श्रेष्ठ ॥ ७ ॥

टीका—पूर्व पक्षी बोलिला कीं सर्व पुरुष विषयजन्य सुख इच्छितात, तें विषयजन्य सुख मोक्षाचे ठायीं प्राप्त होत नाहीं, किंतु जगतामध्यें प्राप्त होतें; या कारणास्तव मोक्षेच्छावान् अधिकाऱ्याच्या अभावेंकरून ग्रंथाचा आरंभ निष्फल आहे. त्यास असें पुसावें कीं, कोणीच मुमुक्षु नाहीं. अथवा मुमुक्षु तर आहेत, परंतु त्यांची ग्रंथाचे ठायीं प्रवृत्ति होत नाहीं? जर असें ह्मणेल कीं मुमुक्षु कोणीच नाही. हें तर घडत नाही. कारण कीं सर्व पुरुष सर्वदुःखनाश आणि नित्यसुखप्राप्तीची इच्छा करितात. तो सर्वदुःखनाश आणि सुखप्राप्तिरूप तर मोक्ष आहे; या कारणास्तव सर्व मुमुक्षु आहेत. आणीक पूर्वपक्षी बोलिला की सर्वत्र विषयजन्य सुख इच्छितात. तर हेंही संभवत नाही. किंतु सुखमात्र इच्छितात. तें सुख विषयेंकरून होओ अथवा विषयांवांचून होओ. जर करितां विषयजन्यच सुख इच्छितात तर सुषुप्तीच्या सुखाची इच्छा न झाली पाहिजे. सुषुप्तीचें सुख तर विषयजन्य नाही:ह्मणून सुखमात्र इच्छितात, केवळ विषयजन्य सुख इच्छित नाहीत. उलटें आत्मसुख इच्छितात. कारण कीं सर्व पुरुषांना न्यून अधिक विषयसुख प्राप्त आहे, परंतु अशी इच्छा सदां होते कीं, आह्मांस असें सुख असावें की, ज्या सुखाचा कधींही नाश न व्हावा. असें सुख तर आत्मस्वरूप मोक्ष आहे .यास्तव सर्व पुरुष मुमुक्षु आहेत. कोणीच मुमुक्षु नाहीत असें बोलणें संभवत नाही. आणि जर असें ह्मणेल कीं मुमुक्षु तर आहेत, परंतु ग्रंथाचे ठायीं प्रवृत्त होत नाहीत. ह्मणून ग्रंथारंभ निष्फल आहे. त्यास असें पुसतों की ग्रंथ मोक्षाचें साधन नाहीं ह्मणून ग्रंथाचे ठायीं प्रवृत्ति होत नाही अथवा ग्रंथाहून आणीक काही साधन आहे, ज्याचे ठायीं प्रवृत्ति झाली असतां ग्रंथाचे ठायीं प्रवृत्ति होत नाहीं, अथवा शमादिक साधनसंपन्न ग्रंथांत अधिकारी बोलिला तद्वत् शमादिमान ज्ञानयोग्य कोणी अधिकारी नाहींत ह्मणून ग्रंथाचे ठायीं प्रवृत्तिहोत नाहीं? यांत जर असें ह्मणेल कीं, ग्रंथ मोक्षसाधन नाहीं, तर हें संभवत नाहीं. कारण कीं मोक्ष तर ज्ञानेंकरूनच होतो हा वेदांचा सिद्धांत आहे. तें ज्ञान श्रवणेंकरून होतें. श्रवण दोन प्रकारचें आहे. एक तर वेदांतवाक्यश्रोत्रसंयोगरूप आणि दुसरें वेदांतवाक्यविचाररूप. त्यांत ज्ञानासीं हेतु

प्रथम श्रवण आहे. कारण कीं शब्दजन्य ज्ञानाविषयी श्रोत्राशी शब्दाचा संयोगच सर्वत्र हेतु आहे. याम्तव वेदांतवाक्य व श्रोत्र यांचा संयोगरूप जें श्रवण तें ब्रह्मज्ञानास हेतु आहे, आणि अवांतरवाक्याचें श्रवण परोक्षज्ञानास हेतु व महावाक्याचें श्रवण अपरोक्षज्ञानास हेतु आहे. हा प्रसंग पूर्वीं निरूपण केलाच आहे. आणि ज्यास ज्ञान झाल्यानंतर जर असंभावना असतील तर त्यानें विचाररूप दुसरें श्रवण करावें. कारण की वेदांतवाक्यविचाररूप श्रवणेंकरून वेदांतवाक्याविषयी असंभावना निवृत्त होते. असंभावना ह्मणजे वेदांतवाक्य ब्रह्माचें प्रतिपादक आहे अथवा अन्य अर्थाचें प्रतिपादक आहे असा जो संशय ती असंभावना ह्मणावी. ती त्या वेदांतवाक्यविचारश्रवणेंकरून निवृत्त होते; आणि मननेंकरून प्रमेयअसंभावना निवृत्त होते. प्रमेयअसंभावना ह्मणजे जीवब्रह्माची एकता वेदांताचें प्रमेय ह्मणावें. ती एकता सत्य आहे अथवा जीवब्रह्माचा भेद सत्य आहे असा जो संशय ती प्रमेयअसंभावना ह्मणावी. ती मननेंकरून निवृत्त होते; आणि विपरीतभावना ह्मणजे देहादिकांचे ठायीं सत्यबुद्धि ती निदिध्यासनेंकरून निवृत्त होते. या प्रकारें प्रथम श्रवण तर ज्ञानद्वारा मोक्षास हेतु आहे, आणि विचाररूप श्रवण मनननिदिध्यासनपूर्वक असंभावनादिनिवृत्तिद्वारा मोक्षास हेतु आहे. वेदांत नाम उपनिषदाचें आहे. तें यद्यपि या ग्रंथाहून भिन्न आहे. तथापि तत्समान अर्थरूप प्राकृतवाक्यें या ग्रंथामध्यें आहेत; त्यांच्या श्रवणेंकरूनही ज्ञान होतें. हा प्रसंग पुढें प्रतिपादन करूं. या प्रकारें ज्ञानद्वारा ग्रंथ मोक्षहेतु आहे आणि विचाररूप आणि मननरूपही हा ग्रंथ आहे; ह्मणून असंभावनादिदोषनिवृत्तिद्वारा मोक्षास हेतु आहे. याम्तव ग्रंथेंकरून मोक्ष होत नाहीं हें केवल हट्टमात्र आहे. आणि जर असें ह्मणेल की ग्रंथेंकरून तर मोक्ष होतो. परंतु अन्य साधनेंकरूनही मोक्ष होतो; ह्मणून ग्रंथारंभ निष्फल आहे. त्यास असें पुसतों की ज्यापासून मोक्ष होतो तें अन्य साधन कोण आहे? जर असें ह्मणेल की उपनिषत्सूत्रभाष्यादिकरून संस्कृत ग्रंथ जीवब्रह्मएकतेचे प्रतिपादक बहुत आहेत, तेणेंकरूनच ज्ञानद्वारा मोक्ष होतो; ह्मणून हा ग्रंथ निष्फल आहे, हें ह्मणणें यद्यपि सत्य आहे, तथापि त्या ग्रंथाचा अर्थ ग्रहण करण्याविषयी ज्याची बुद्धि समर्थ नाहीं असा जो मुमुक्षु

त्यास त्या ग्रंथेंकरून ज्ञान होत नाहीं. यास्तव मंदबुद्धि मुमुक्षूची त्या ग्रंथाचे ठायीं प्रवृत्ति न होतां या ग्रंथाचे ठायीं प्रवृत्ति होते. आणि जर असें ह्मणेल कीं संस्कृत ग्रंथेंकरून मंदबुद्धिपुरुषांना बोध होत नाहीं, ह्मणून या ग्रंथेंकरून मोक्ष होतो. परंतु मुमुक्षु असून या ग्रंथाचे ठायीं प्रवृत्ति होत नाहीं, कारण कीं विवेकवैराग्यशमादिमान् अधिकारी दुर्लभ आहे. ह्मणून आपल्या ठायीं साधनांचा अभाव पाहून ग्रंथाचे ठायीं प्रवृत्त होत नाहीं, त्यास असें पुसतों कीं बहुत अधिकारी नाहींत अथवा कोणीच नाही. जर असें ह्मणेल कीं बहुत अधिकारी नाहींत, तें तर आह्मास इष्टच आहे, आणि जर असें ह्मणेल कीं कोणचि ज्ञानयोग्य अधिकारी नाहीं, हें तर घडत नाहीं ? कारण कीं अंतःकरणाचे ठायीं तीन दोष असतात, एक मल. एक विक्षेप, आणि स्वरूपाचें आवरण, मल नाम पापाचें आहे, विक्षेप नाम चंचलतेचें आहे, त्यामध्यें शुभकर्मेंकरून मलदोष निवृत्त होतो आणि उपासनेंकरून विक्षेप दोष निवृत्त होतो, ज्ञानेंकरून आवरण दोष निवृत्त होतो. ज्याचे अंतःकरणाचे ठायीं मल आणि विक्षेप दोष आहेत तो अधिकारीही नाहीं. परंतु या जन्माचे ठायीं अथवा पूर्व जन्माचे ठायीं शुभकर्म व उपासनानुष्ठानेंकरून ज्याचे मलविक्षेपांचा नाश झाला तो ज्ञानयोग्य अधिकारी आहे. त्याची ग्रंथाचे ठायीं प्रवृत्ति घडते आणि जें पूर्वीं बोलिलें कीं सर्वांची विषयसुखाचेठायीं अलंबुद्धि आहे. नित्यसुखास कोणी इच्छित नाहीं, तर हें घडत नाहीं. कारण कीं, पुरुष चार प्रकारचे आहेत. पामर, विषयी, जिज्ञासु, मुक्त. या लोकींचें निषिद्ध व विहित भोगाचे ठायीं आसक्त आणि शास्त्रसंस्काररहित तो पामर ह्मणावा. शास्त्रानुसार विषय भोगित होत्साता परलोकींचें अथवा या लोकींचे भोगानिमित्त जो कर्म करितो तो विषयी ह्मणावा. आतां जिज्ञासु पुरुषाचें लक्षण सांगतों. ज्यास उत्तम संस्कारेंकरून शास्त्राचें श्रवण झालें असतां त्यास असा विवेक होतो कीं, विषयसुख अनित्य आहे. ज्या कालीं विषयसुख प्राप्त आहे, त्याकालींही दुःख आवश्यक आहे आणि परिणामकालींही दुःखासच हेतु आहे. आणि वर्तमानकालींहि नाशभयेंकरून दुःखच हेतु आहे. या प्रकारें विषय-

सुख दुःखेंकरून ग्रस्त आहे. ह्मणून दुःखरूप आहे आणि दुःखनिवृत्ति लौकिक उपायेंकरून होत नाहीं. कारण कीं, उपाय करित असतांहि समग्र दुःखनिवृत्ति होत नाहीं आणि निवृत्ति झाली असतां पुनः उत्पत्ति होते. आणि जोंपर्यंत शरीर आहे तोंपर्यंत दुःखनिवृत्ति संभवत नाहीं. कारण कीं, जें जें शरीर आहे तें तें पाप व पुण्येंकरून रचित आहे. त्यात मनुष्यशरीर तर मिश्रित कर्मांचें फल प्रसिद्ध आहे. आणि देवशरीरही मिश्रित कर्मांचेंच फल आहे. जर केवल पुण्यकर्मांचें फल देवशरीर ह्मणावें तर आपणाहून अधिक अन्य देवाचें ऐश्वर्य पाहून जो देवांना ताप होतो तो न झाला पाहिजे. सर्व देवांत श्रेष्ठ जो इंद्र त्यासही अनेक दैत्यदानवांचें भय दुःखशास्त्रांत वर्णिलें आहे. यास्तव देवशरीर केवल पुण्याचें फल असतें तर देवांसी दुःख न झालें पाहिजे. ह्मणून देवांचें शरीरही पाप व पुण्याचें फल आहे. आणीक श्रुतीमध्यें बोलिलें आहे कीं देव पापरहित आहेत. त्याचा हा अभिप्राय आहे कीं कर्मांचा अधिकार केवल मनुष्यशरीरामध्येंच आहे, अन्य शरीरामध्यें नाहीं, यास्तव देवशरीरांत केलें जें शुभ अथवा अशुभ त्याचें फल देवांना होत नाहीं. आणि देवशरीराहून पूर्वशरीरामध्यें केलें जें शुभ अथवा अशुभ त्याचें फल तर देवशरीरांत होतें. या प्रकारेंकरून देवशरीर मिश्रित कर्मांचें फल आहे आणि तिर्यक् पशु पक्षी यांचें शरीरही मिश्रित कर्मांचें फल आहे. कारण कीं जें त्यांस प्रसिद्ध दुःख आहे तें पापाचें फल आहे आणि मैथुनादिकांचें जें सुख आहे तें पुण्याचें फल आहे. उदरेंकरून जे गमन करितात ते तिर्यक् ह्मणावे. पक्षेंकरून गमन करितात ते पक्षी ह्मणावे. चतुष्पदेंकरून जे गमन करितात ते पशु ह्मणावे. कोठें पशु पक्षीही तिर्यक् ह्मणतात. या प्रकारेंकरून सर्व शरीरें पुण्यपापेंकरून रचित आहेत. कोणी शरीरें तर न्यून पाप आणि अधिक पुण्येंकरून रचित आहेत. जशीं देवशरीरें. तीं आपआपलें जें पुण्य तेणेंकरून सर्व देवांचे ठायीं न्यून पाप आहे ह्मणून न्यून पाप व अधिक पुण्येंकरून रचित देवशरीरें बोलिलीं आहेत. या अभिप्रायेंकरूनच शास्त्रामध्यें केवल पुण्याचें फल देवशरीरें बोलिलीं आहेत, ह्मणून विरोध नाहीं. जसा बहुत

ब्राह्मणांस्तव ब्राह्मणग्राम ह्मणतात. तसें अधिक पुण्याचें फल होण्यास्तव देव-शरीरें केवल पुण्यफल बोलिलें आहे. यास्तव देवशरीरें केवल ह्मणजे एका पुण्याचें फल नाहीं, आणि तिर्यक् पशु पक्षी यांचीं शरीरें अधिक पाप व न्यून पुण्येंकरून रचित आहेत. आणि उत्तम मनुष्यांची देवांसमान रीति आहे. आणि नीच मनुष्यांची सर्पादिकांसमान रीति आहे. या प्रकारेंकरून सर्वत्र शरीरें पापपुण्येंकरून रचित आहेत. आणि पापाचें फल दुःख आहे ह्मणून शरीर आहे तोंपर्यंत दुःखाची निवृत्ति होत नाही. आणि शरीर धर्माधर्माचें फल आहे. ह्मणून धर्माधर्माच्या निवृत्तीवांचून शरीराची निवृत्ति होत नाही. कारण की वर्तमान शरीराचा नाश झाला असतांही पुण्यपापेंकरून आणीक शरीर प्राप्त होतें, ह्मणून पुण्यपापनिवृत्तीवांचून शरीराची निवृत्ति होत नाही. तीं पुण्यपापें रागद्वेषांच्या नाशावाचून नाश पावत नाहीत. कारण की वर्तमान पुण्यपापाची भोगेंकरून निवृत्ति झाली असतांही रागद्वेषेंकरून आणीक पुण्यपापें होतील. ह्मणून रागद्वेषनिवृत्तीवांचून पुण्यपापनिवृत्ति होत नाही. ते रागद्वेष अनुकूल प्रतिकूल ज्ञानेंकरून होतात. ज्याचे ठायीं अनुकूल ज्ञान असतें त्याचे ठायीं राग असतो, आणि ज्यांचे ठायीं प्रतिकूल ज्ञान असतें त्याचे ठायीं द्वेष असतो. यास्तव अनुकूल ज्ञान व प्रतिकूल ज्ञान निवृत्तीवांचून रागद्वेषाची निवृत्ति होत नाहीं. तें अनुकूल ज्ञान व प्रतिकूल ज्ञान भेदज्ञानेंकरून होतें. कारण की जें आपल्या स्वरूपाहून भिन्न त्याचे ठायीं अनुकूल ज्ञान अथवा प्रतिकूल ज्ञान होतें. आपल्या स्वरूपाचे ठायीं अनुकूल ज्ञान व प्रतिकूल ज्ञान होत नाही. सुखसाधनाचें नाम अनुकूल आणि दुःखसाधनाचें नाम प्रतिकूल आहे. आपलें स्वरूप सुखाचें अथवा दुःखाचें साधन नाही. यद्यपि सुखरूप आहे, तथापि सुखाचें साधन नाही. यास्तव स्वरूपाहून जें भिन्न त्याचेच ठायीं अनुकूलज्ञान प्रतिकूलज्ञान होतें. या प्रकारेंकरून भेदज्ञान अनुकूल ज्ञानास आणि प्रतिकूल ज्ञानास हेतु आहे. त्या भेदज्ञाननिवृत्तीवांचून अनुकूल व प्रतिकूल ज्ञानाची निवृत्ति होत नाही. तें भेदज्ञान अविद्याजन्य आहे. कारण की संपूर्ण प्रपंच आणि त्याचें ज्ञान स्वरूपाच्या अज्ञानकालामध्यें आहे. ही संपूर्ण वेदांची व

शास्त्रांची डिंडिमा आहे. या प्रकारेंकरून संपूर्ण दु:खांस हेतु स्वरूपाचें अज्ञान आहे, तें स्वरूपाज्ञान स्वरूपज्ञानावांचून निवृत्त होत नाहीं. कारण कीं जें ज्याच्या अज्ञानेंकरून भासतें. तें तत्ज्ञानेंकरूनच निवृत्त होतें. जसें रज्जूचें अज्ञान रज्जुज्ञानेंकरून निवृत्त होतें अन्येंकरून होत नाहीं. म्हणून स्वरूपाचें ज्ञानच अज्ञाननिवृत्तिद्वारा दु:खनिवृत्तीशीं हेतु आहे. आणि स्वरूपज्ञानेंकरून ब्रह्मप्राप्ति होते. तें ब्रह्म नित्य आणि आनंदस्वरूप आहे. दु:खसंबंधरहित आहे. यास्तव स्वरूपज्ञानेंकरून नित्य आणि दु:खसंबंधरहित ब्रह्मस्वरूपानंदाची प्राप्ति होते. या प्रकारेंकरून दु:खनिवृत्ति आणि परमानंदाच्या प्राप्तीस हेतु स्वरूपाचें ज्ञान आहे, म्हणून स्वरूप जाणणें योग्य आहे. असा ज्यास विवेक असतो तो जिज्ञासु म्हणावा. आणि स्थूल सूक्ष्म कारण शरीरांहून भिन्न जें आपलें स्वरूप त्याचें ब्रह्मरूपेंकरून अपरोक्ष ज्ञान ज्यास असतें तो मुक्त म्हणावा. असे चार प्रकारचे पुरुष आहेत. त्यांत पामर व विषयी यांची यद्यपि विषयांचे ठायीं अलंबुद्धि आहे, तथापि त्यांसही परमसुखाची इच्छा आहे, परंतु त्यांस परमसुखाचें ज्ञान नाहीं, म्हणून तत्साधनांविषयीं प्रवृत्त होत नाहींत. कारण कीं सुखसाधनाचें ज्ञान तर सत्संग व सत्शास्त्रश्रवणेंकरून होतें, तें त्यास प्राप्त नाहीं, ह्मणून सुखप्राप्तिनिमित्त त्यांची ग्रंथाचे ठायीं प्रवृत्ति होत नाहीं, आणि दु:खनिवृत्तिनिमित्तही त्यांची अन्य साधनांचे ठायीं प्रवृत्ति आहे, ह्मणून ग्रंथाचे ठायीं प्रवृत्ति होत नाहीं. या प्रकारें या उभयतांची ग्रंथाचे ठायीं प्रवृत्ति होत नाहीं. आणि मुक्ताचीही ग्रंथाचे ठायीं प्रवृत्ति होत नाहीं. कारण कीं जो ज्ञानवान् तो मुक्त ह्मणावा. तो ज्ञानी कृतकृत्य आहे. त्यास कांहीं कर्तव्य नाहीं. हा प्रसंग पुढें प्रतिपादन करूं. आणि लीलेंकरून मुक्त प्रवृत्त झाला तरी मुक्तास ग्रंथप्रवृत्तीपासून कांहीं प्रयोजन सिद्ध होणें नाहीं, यास्तव मुक्त पुरुषांकरितां हा ग्रंथ नाहीं. तस्मात् जिज्ञासु पुरुषांची विषयांचे ठायीं अलंबुद्धि नाहीं, किंतु परमसुखाची त्यांस इच्छा आहे आणि अत्यंतदु:खनिवृत्तीची इच्छा आहे, ती परमसुखाची प्राप्ति आणि अत्यंतदु:खाची निवृत्ति ज्ञानावांचून होत नाहीं असा त्यास सत्संगेंकरून विवेक आहे. त्याची ग्रंथाचे

ठायीं प्रवृत्ति घडते. या प्रकारें मोक्षेच्छावान् अधिकाऱ्याची सिद्धि आहे. आतां पूर्वपक्षी विषय खंडण करितो.

॥ मू. ग्रं.॥

आतां जीवब्रह्माची एकता ॥ हा विषय हें मिथ्या बोलतां ॥ निष्क्लेश विभु एक ब्रह्म तत्वतां ॥ जीव स्वभावतः क्लेशमूळ ॥८॥

टीका पूर्व प्रकरणीं बोलिलें की जीवब्रह्माची एकता या ग्रंथाचा विषय आहे हें प्रतिपादन घडत नाहीं. कारण की अविद्या अस्मिता राग द्वेष अभिनिवेश या क्लेशांहून रहित ब्रह्म आहे. एक आहे या विशेषणेंकरून सजातीयादिभेदरहित आहे. कारण की ब्रह्माशी सजातीय दुसरें ब्रह्म नाहीं आणि विभु ह्मणजे व्यापक आहे. आणि जीवाचे ठायीं सर्व क्लेश आहेत आणि परिच्छिन्न आहे आणि जीव नाना आहेत, कारण की जितकीं शरीरें तितके जीव आहेत. जर सर्व शरीरांचे ठायीं एक जीव ह्मणावा तर एका शरीराचे ठायीं दुःख अथवा सुख होतें तेणेंकरून सर्व शरीरांचे ठायीं सुख व दुःख झालें पाहिजे आणि वेदांती असें ह्मणतील की सुखदुःखादिक अंतःकरणाचे धर्म आहेत. तीं अंतःकरणें नाना आहेत. याकरितां एकाशी सुखदुःख झाल्यानें सर्व सुखदुःखी होत नाहींत, आणि साक्षी सुखदुःखांहून रहित आहे आणि एक आहे आणि सर्व क्लेशांहून रहित आहे. त्याशी ब्रह्माची एकता घडते हेंही प्रतिपादन संभवत नाहीं, कारण की कर्ताभोक्ता जो जीव त्याहून भिन्न साक्षी वंध्यापुत्रासमान आहे. जर साक्षीचा अंगीकार कराल तर तेही एक घडत नाहींत. नाना मानिले पाहिजेत. कारण की हा वेदांताचा सिद्धांत आहे कीं अंतःकरण आणि अंतःकरणाचे सुखादि धर्म हे इंद्रियांशी अथवा अंतःकरणाशी विषय नाहींत. किंतु साक्षीचे विषय आहेत. कारण कीं इंद्रियें तर पंचीकृत भूतांना विषय करितात. त्यांत इतका भेद आहे कीं नेत्रेंद्रिय तर रूपवान् पदार्थ आणि त्याचे आश्रयाशी विषय करितें जसें नीलपीतादि घटाचें रूप आणि त्याचा आश्रय घट यांशी नेत्रेंद्रिय विषय करितें. आणि त्वगिंद्रियही स्पर्श

आणि त्याचे आश्रयाशीं विषय करितें आणि रसना घ्राण श्रवण हीं तिन्ही तर रस गंध शब्दमात्रासच विषय करितात. त्यांच्या आश्रयांशीं विषय करीत नाहीत. ह्मणून या तिन्हींकरून तर अंतःकरणाचें ज्ञान संभवत नाहीं. आणि नेत्रत्वचेंकरूनही अंतःकरणाचें ज्ञान संभवत नाहीं. कारण कीं पंचीकृतभूतें अथवा पंचीकृतभूतांचें कार्य रूपवान् अथवा स्पर्शवान् जो पदार्थ तोच नेत्र आणि त्वचेशीं विषय होतो. अंतःकरण तर अपंचीकृत भूताचें कार्य आहे. याकरितां नेत्र आणि त्वचेशीं विषय नाहीं. या कारणास्तव अपंचीकृतभूतकार्य जीं नेत्रादिइंद्रियें तीं नेत्रारा विषय होत नाहीत. किंतु बाह्य वस्तू इंद्रियांना विषय होतात. आणि अंतःकरणइंद्रियांच्या अपेक्षेंकरून आंत आहे, यास्तवच इंद्रियांना विषय नाहीं तसेंच अंतःकरणवृत्तीसही अंतःकरण विषय नाहीं, कारण कीं, अंतःकरण तर वृत्तींचें आश्रय आहे, ह्मणून अंतःकरण अंतःकरणाचें वृत्तीशीं विषय घडत नाहीं. जसा अग्नि दाहकतेशीं आश्रय आहे, परंतु अग्नि दाहकतेस विषय होत नाहीं किंतु अग्नीहून भिन्न जी वस्तु ती दाहकतेस विषय होते. तसें अंतःकरणाहून भिन्न जी वस्तु तीच अंतःकरणजन्य वृत्तीस विषय आहे, परंतु अंतःकरण विषय नाहीं. तसेंच अंतःकरणाचे सुखादि धर्मही अंतःकरणवृत्तीचे विषय नाहीत. कारण कीं जर अंतःकरणास विषय करण्याकरितां अंतःकरणवृत्ति योग्य होईल तर अंतःकरण धर्मासही विषय करील; ती अंतःकरणास विषय करणारी वृत्ति अंतःकरणाचे सन्मुख होत नाहीं. ह्मणून अंतःकरणाचे धर्मही अंतःकरणाचे वृत्तीशीं विषय नाहीत. आणि हा नियम आहे कीं जी वस्तु वृत्तीचे आश्रयाहून किंचित दूर असून तीच वृत्तीशीं विषय होते. जी वस्तु वृत्तीच्या आश्रयेंकरून अत्यंत समीप असते ती वृत्तीशीं विषय होत नाहीं. जसें नेत्राच्या वृत्तीचा आश्रय नेत्र त्याचें अत्यंत समीप जें अंजन तें नेत्राच्या वृत्तीस विषय नाहीं तसेंच अंतःकरणाचे वृत्तीस आश्रय जें अंतःकरण त्याच्या अत्यंत समीप सुखादिक धर्म ते अंतःकरणाचे वृत्तीस विषय घडत नाहीत. या प्रकारें धर्मसहित अंतःकरणाचे इंद्रियेंकरून अथवा वृत्तीकरून भान घडत नाहीं. किंतु साक्षिविषयक आहे. तो साक्ष एक अंगीकार कराल तर जसें एका अंतःकरणाचें सुखदुःखभान साक्षीकरून होतें

तसें सर्वांच्या सुखदुःखाचें भान झालें पाहिजे. यास्तव साक्षी नाना आहेत. जर नाना साक्षी अंगीकार केले तर दोष नाहीं. कारण कीं साक्षीची उपाधि अंतःकरण आहे. त्या साक्षीकरून आपल्या उपाधिधर्माचें भान होतें, म्हणून सर्वांच्या सुखदुःखाचें भान होत नाही. या प्रकारेंकरून नाना जे साक्षी त्यांची एक ब्रह्माशी एकता घडत नाही. आतां सिद्धांती उत्तर देतो.

॥ मू. ओं. ॥

साक्षी ब्रह्मस्वरूप एक ॥ भेदाचा गंधही नाहीं देख ॥
बुद्धीचे धर्म रागद्वेषादिक ॥ त्याचे ठायी मूर्ख मानिती ॥

टीका --पूर्वपक्षी बोलिला कीं जीव रागादिक्लेशसहित आहे आणि ब्रह्म क्लेशरहित आहे. म्हणून जीवब्रह्माची एकता या ग्रंथाचा विषय घडत नाही. हें यद्यपि सत्य आहे. तथापि रागद्वेषरहित जो साक्षी त्याची ब्रह्माशी एकता घडते, आणि कर्त्याभोक्त्याहून भिन्न जो साक्षी तो वंध्यापुत्रासमान असत् आहे हें घडत नाही. कारण की कर्ताभोक्ता जो संसारी त्याच्या विशेष्यभागाचें नाम साक्षी आहे. जर साक्षीचा निषेध केला तर संसाऱ्याच्या विशेष्यांशाचा निषेध होण्यास्तव कर्ताभोक्ता जो संसारी त्याचाही निषेध होईल. एकच चैतन्याचे ठायी साक्षिभावाची अंतःकरण उपाधि आहे आणि कर्तृभोक्तृपणाचें विशेषण आहे. विशेषणासहित विशिष्ट ह्मणावा. उपाधिसहित तो उपहित ह्मणावा. जी वस्तु जितक्या देशांत आपण असते तितक्या देशस्थित वस्तूचें ज्ञान करून आपण वेगळी राहते ती उपाधि ह्मणावी. जसें न्यायमतांत कर्णगोलकस्थित आकाश श्रोत्र ह्मणतात. तो कर्णगोलक श्रोत्राची उपाधि आहे. कारण की कर्णगोलक जितक्या देशामध्यें आपण आहे, तितक्या देशांत स्थित जें आकाश त्याचें श्रोत्ररूप ज्ञान करवून आपण पृथक् राहतो; ह्मणून कर्णगोलक श्रोत्राची उपाधि आहे. तसें अंतःकरणही जितक्या देशांत आपण आहे, तितक्या देशस्थित चैतन्यास साक्षी अशी संज्ञा करून आपण पृथक् राहतें; यास्तव अंतःकरण साक्षीची उपाधि आहे. म्हणून हा अर्थ सिद्ध झाला कीं अंतःकरणोपहित जें चैतन्य तो साक्षी ह्मणावा. आणि आपल्यासहित वस्तूस जें जाणवितें तें विशेषण ह्मणावें. जसा कुंडलवान् पुरुष आला, या वाक्यांत पुरुषाचें कुंडल

विशेषण आहे. कारण कीं, आपल्यासहित पुरुषाचें आगमन कुंडल जाणवितें. ह्मणून विशेषण आहे. म्यां नीलघट पाहिला, या स्थानींही नीलत्व घटाचें विशेषण आहे, तसें कर्तृभोक्तृ जें जीवचैतन्य त्याचें अंतकरण विशेषण आहे. कारण कीं आपणासहित चैतन्याशीं कर्तृभोक्तृरूपेंकरून अंतःकरण जाणवितें ह्मणून अंतःकरण संसाऱ्याचें विशेषण आहे. येणेंकरून हें सिद्ध झालें कीं, अंतःकरणविशिष्ट जें चैतन्य तो संसारी ह्मणावा, याचा अर्थ पुढें सांगूं. ह्मणून रागद्वेषादि संसाऱ्याचे ठायीं आहेत. साक्षीचे ठायीं किंचित्‌ही नाहींत. त्यांतही संसाऱ्याचें विशेषण जें अंतःकरण त्याचे ठायीं आहेत, आणि विशेष जें चैतन्य त्याचे ठायीं नाहींत. करण कीं संसाऱ्याचे ठायीं विशेष्य जो चैतन्यांश त्याचा आणि साक्षीचा भेद नाहीं. कां ह्मणाल तर, जें एक चैतन्य तेंच अंतःकरणसहित संसारी ह्मणावें आणि अंतःकरणभाग त्यागून साक्षी ह्मणावें, ह्मणून साक्षीचा आणि संसाऱ्याचे विशेष्य भागाचा भेद नाहीं. विशेष्य भागांत क्लेशादिक स्वीकारिले तर साक्षीचे ठायींही स्वीकार होईल आणि साक्षी सर्व क्लेशांहून रहित आहे हा वेदांताचा सिद्धांत आहे; ह्मणून संसाऱ्याच्या विशेष भागाचे ठायीं क्लेशादिक नाहींत. किंतु विशेषणरूप जें अंतःकरण त्याचे ठायीं आहेत. या अभिप्रायेंकरून ओंवीचे तृतीय चरणांत रागद्वेषादिक बुद्धीचे धर्म बोलिले आहेत. जीवाचे नाहींत. या प्रकारें अंतःकरणविशिष्टाची आणि ब्रह्माची एकता घडत नाहीं. परंतु अंतःकरणोपहित साक्षीची आणि ब्रह्माची एकता घडते. आणीक पूर्वीं बोलिला कीं साक्षी नाना आहेत आणि ब्रह्म एक आहे, ह्मणून नाना साक्षींची एक ब्रह्माशीं एकता घडत नाहीं. आणि एक व्यापक ब्रह्माशीं जर साक्षीचा अभेद स्वीकार कराल तर साक्षी सर्व शरीरांचे ठायीं व्यापक होईल; मग त्यास सर्व शरीरांच्या सुखदुःखाचें भान झालें पाहिजे. ती आशंका घडत नाहीं. कारण कीं, यद्यपि ईश्वरसाक्षी एक आहे आणि जीवसाक्षी नाना आहेत, आणि परिच्छिन्न आहेत, तरीही व्यापकब्रह्माहून भिन्न नाहींत. जशीं घटाकाशें नाना आहेत. आणि परिच्छिन्न आहेत, तरी महाकाशाहून भिन्न नाहींत. किंतु महाकाशरूपच आहेत. तसे नाना जे परिच्छिन्न साक्षी तेही ब्रह्मरूप आहेत आणि पूर्ववादी बोलिका कीं सुखदुःखा-

दि अंतःकरणवृत्तीस विषय नाहींत; हें बोलणें अयुक्त आहे. कारण कीं, यद्य-पि सुखदुःखें साक्षिभास्य आहेत, ते साक्षी नाना आहेत, तथापि जेव्हां अंतः-करणाचा परिणाम सुखदुःखरूप होतो त्या कालीं अंतःकरणाची ज्ञानरूपवृत्ति सुखदुःखांस विषय करणारी होते. त्या वृत्तीचे ठायीं आरूढ जो साक्षी तो त्यास प्रकाशितो. या प्रकारेंकरून ग्रंथकारांनीं सुखदुःख साक्षीचे विषय बोलिले, परंतु वृत्तीवांचून केवल साक्षीचे विषय नाहींत. या स्थानीं हें रहस्य आहे कीं, आकाशाचे ठायीं घटाकाश नाम व जलग्रहणरूप जें कार्य प्रतीत होतें तें घटरूप उपाधिदृष्टीकरून प्रतीत होतें; आणि घटरूपउपाधीवांचून घटाकाश नाम व जलग्रहणरूप कार्य प्रतीत होत नाहीं. किंतु आकाशमात्रच प्रतीत होतें. ह्मणून घटाकाश महाकाशरूपच आहे. तसें चैतन्याचे ठायीं साक्षी नाम आणि धर्मसहित अंतःकरणाचें प्रकाशनरूप कार्य हें अंतःकरणउपाधिदृष्टीकरून प्रतीत होतें, आणि अंतःकरणउपाधिदृष्टीविना साक्षी नाम आणि अंतःकरणाचें धर्मसहित प्रकाशनरूप कार्य प्रतीत होत नाहीं; किंतु चैतन्यमात्र ब्रह्मच प्रतीत होतें; ह्मणून साक्षी ब्रह्मरूप आहे. या अभिप्रायेंकरून ओंवीचे प्रथम चरणांत साक्षी एक आहे असें बोलिलें. कारण कीं, उपाधिदृष्टीविना साक्षीचें नानात्व आणि परिछिन्नत्व प्रतीत होत नाहीं. तो साक्षी जीवपदाचा लक्ष्य आहे. हा प्रसंग पुढें प्रतिपादन करूं. या प्रकारें करून जीवब्रह्माची एकता या ग्रंथाचा विषय सिद्ध होतो आतां पूर्ववादी प्रयोजनाचें आणि संबंधाचें खंडण करितो.

॥ मू. ओं. ॥

॥ नोहे बंधनिवृत्ती ज्ञानेंकरून । तो बंध अध्यासरूपी न घडे जाण ॥
॥ त्याची सामग्री नाहीं पूर्ण । यालागीं ज्ञानआशा त्यागावी ॥ १०

टीका—अहंकारादि अनात्मवस्तु तो बंध म्हणावा, तो बंध जर अध्यासरूपी असावा तर ज्ञानेंकरून निवृत्त व्हावा आणि जर अध्यासरूपी नाहीं तर ज्ञानेंकरून निवृत्त होत नाहीं. कारण कीं ज्ञानाचा हा स्वभाव आहे, ज्या वस्तूचें ज्ञान होतें तें ज्ञान त्या वस्तूचे ठायीं अध्यास आणि अज्ञानास निवृत्त करितें. जसें रज्जूचें ज्ञान रज्जूचे ठायीं सर्प अध्यासास आणि रज्जूचे

अज्ञानास निवृत्त करितें. अध्यास म्हणजे भ्रांतिज्ञानाचा विषय मिथ्यावस्तु आणि भ्रांतिज्ञान त्यास अध्यास म्हणावा, ज्याचे ठायीं मिथ्यावस्तु नसून सत्यवस्तु आहे, त्याची ज्ञानेंकरून निवृत्ति होत नाहीं. तसा आत्म्याचे ठायीं अहंकारादि बंध जर अध्यासरूप मिथ्यावस्तु असेल तर ज्ञानेंकरून निवृत्त होईल, ती आत्म्याचे ठायी मिथ्याबंधाची सामग्री नाही आणि बंध तर प्रतीत होतो, म्हणून बंध सत्य आहे; त्या बंधाची ज्ञानेंकरून निवृत्तीची आशा निष्फल आहे. ॥ अथ अध्याससामग्रीनिरूपणं

॥ मू. ओं. ॥

॥ सत्यवस्तूच्या ज्ञानेंकरून । होत संस्कार हें एक साधन ॥
॥ दोषत्रय अधिष्ठानअज्ञान । ही सामग्री पूर्ण अध्यासाची ॥ ११

टीका—सत्यवस्तुज्ञानजन्यसंस्कार आणि तीन प्रकारचा दोष म्हणजे एक प्रमाता दोष, एक प्रमाणदोष, एक प्रमेयदोष, आणि अधिष्ठानाच्या विशेषरूपाचें अज्ञान इतकी अध्याससामग्री आहे, यावांचून अध्यास होत नाही; जसा शुक्तीचे ठायी रुप्याचा अथवा रज्जूचे ठायी सर्पाचा अध्यास होतो तो ज्यानें सत्यरुपें अथवा सत्यसर्प पाहिला आहे त्यासच होतो आणि ज्यास सत्यरुप्याचें अथवा सत्यसर्पाचें ज्ञान नाही त्यास होत नाही. यास्तव सत्यवस्तुज्ञानजन्यसंस्कार अध्यासाशी हेतु आहे. आणि शिंपीचे ठायीं सर्पाचा अथवा रज्जूचे ठायीं रुप्याचा अध्यास होत नाही, यास्तव प्रमेयाचे ठायीं सादृश्यदोष अध्यासाशी हेतु आहे. या प्रकारेंकरून प्रमात्याचे ठायीं लोभभयादि आणि नेत्रादिप्रमाणाचे ठायीं पित्तमलादि जो दोष आहे तो अध्यासास हेतु आहे, आणि शिंपीचें इदंरूपेंकरून सामान्यज्ञान असेल आणि ही शिंपीच आहे असें विशेषज्ञान नसेल तेव्हां अध्यास होतो. कारण की, शिंप आहे असें विशेषरूपेंकरून ज्ञान आहे तरीही अध्यास होत नाहीं, आणि सामान्यरूपेंकरून ज्ञान नाहीं, तरीही अध्यास होत नाहीं. यास्तव अधिष्ठानाचे विशेषरूपेंकरून अज्ञान, आणि सामान्यरूपेंकरून ज्ञान अध्यासास हेतु आहे. इतकी अध्याससामग्री आहे. यांमध्यें कोणीएक नसेल तर अध्यास होत नाहीं. जशी कुलाल, दंड, चक्र, मृत्तिका घटाची सामग्री आहे; कांहींएक नसेल तर घट होत नाहीं. तसा अ-

ध्यासही सर्वसामग्रीकरून होतो. आतां द्राष्टांतीं बंधाचे अध्यासाविषयीं एकही कारण दिसत नाही. कारण कीं बंध कोठें जर सत्य असावा तर त्याच्या ज्ञानजन्य संस्कारेंकरून आत्म्याचे ठायीं मिथ्या बंध प्रतीत व्हावा. सिद्धांतामध्यें आत्म्याहून भिन्न कांहींच सत्यवस्तु नाहीं, म्हणून सत्यबंधाचे ज्ञानजन्यसंस्काराचा अभाव होण्यास्तव आत्म्याचे ठायीं बंधाचा अध्यास घडत नाहीं. तसेंच आत्म्याचें आणि बंधाचें सादृशत्वही नाहीं. उलटा तमप्रकाशवत् विपरीतस्वभाव आहे, तो सांगतों. आत्मा प्रत्यक् आहे आणि बंध पराक् आहे. प्रत्यक् नाम अंतरींचें आहे आणि पराक् नाम बाह्याचें आहे. आत्मा विषयी आहे आणि बंध विषय आहे. जो प्रकाशक तो विषयी म्हणावा. ज्यास प्रकाशितो तो विषय म्हणावा. प्रत्यकाचे ठायीं पराकाचा आणि पराकाचे ठायीं प्रत्यकाचा अध्यास घडत नाही, जसा पुत्राच्या अपेक्षेंकरून देह प्रत्यक् आहे. त्या देहाचे ठायीं पुत्राचा आणि पुत्राचे ठायीं देहाचा अध्यास होत नाहीं. तसा विषयाचे ठायीं विषयीचा आणि विषयीचे ठायीं विषयाचा अध्यास होत नाहीं. जसा घटादिकांचे ठायीं दीपाचा आणि दीपाचे ठायीं घटादिकांचा अध्यास घडत नाहीं. तसा सादृश्याचा अभाव होण्यास्तव प्रत्यक्विषयी जो आत्मा त्याचे ठायीं पराक्विषयरूप बंधाचा अध्यास घडत नाहीं. प्रत्यकाचा आणि पराकाचा विरोध आहे. विषयाचा आणि विषयीचा विरोध आहे, सादृशत्व नाहीं. यास्तवच बंधाचा अध्यास आत्म्याचे ठायी घडत नाही. तसेंच प्रमात्याचा आणि प्रमाणदोषाचाही अभाव आहे. कारण कीं प्रमातादि सर्व प्रपंच अध्यासरूपआहे, तोच बंध आहे हा वेदांताचा सिद्धांत आहे. या प्रकारें बंधाच्या अध्यासाहून पूर्वीं प्रमाताप्रमाणाचें स्वरूप असिद्ध आहे, आणि त्याचा दोषही असिद्ध आहे. याकरितां बंधाचा अध्यास घडत नाहीं. आणि अधिष्ठानाचें विशेषरूपेंकरून अज्ञानही घडत नाहीं, कारण कीं बंधाचें अधिष्ठान जें ब्रह्म तें स्वयंप्रकाश ज्ञानरूप आहे, त्या स्वयंप्रकाश ज्ञानरूप ब्रह्माचे ठायीं सूर्य व तमाचे परी अज्ञान घडत नाहीं. जसा प्रकाशमान् सूर्याचा आणि तमाचा विरोध आहे, तसें चैतन्य प्रकाशमान् आणि तमरूप अज्ञान यांचा परस्परविरोध आहे आणि जरी अधिष्ठानाचे अज्ञानाचा अंगीकार केला तरीही अध्यास घडत नाहीं,

कारण कीं अत्यंत जें अज्ञात अथवा अत्यंत जें ज्ञात त्याचे ठायीं अध्यास होत नाहीं, किंतु विशेषरूपेंकरून अज्ञात आणि सामान्यरूपेंकरून ज्ञात त्याचे ठायीं अध्यास होतो. आणि ब्रह्म तर सामान्यविशेषभावेंकरून रहित आहे, निर्विशेष आहे. हा सिद्धांत आहे. या कारणास्तव विशेषरूपेंकरून अज्ञात आणि सामान्यरूपेंकरून ज्ञात ब्रह्म आहे असें संभवत नाहीं. आणि जर अध्यासलोभेंकरून ब्रह्माचे ठायीं सामान्यविशेषभाव अंगीकार कराल तर सिद्धांताचा त्याग होईल. या प्रकारेंकरून निर्विशेष जें प्रकाशरूप ब्रह्म त्याचे ठायीं विशेषरूपेंकरून अज्ञान आणि सामान्यरूपेंकरून ज्ञानाच्या अभावास्तव त्याचे ठायीं अध्यास घडत नाहीं. यास्तव ब्रह्माचे ठायीं बंध अध्यासरूप आहे हें बोलणें संभवत नाहीं. किंतु बंध सत्य आहे. त्या सत्यबंधाची ज्ञानेंकरून निवृत्ति तिचा असंभव आहे. म्हणून ज्ञानद्वारा मोक्षरूप ग्रंथाचें प्रयोजन घडत नाहीं, आणि ज्ञानेंकरून मोक्षप्रतिपादक जो सिद्धांत तोही सम्यक् नाहीं. किंतु कर्मेंकरून मोक्ष होतो. हा प्रसंग एकभवीवाद्याच्या रीतीकरून प्रतिपादन करितों.

॥ मू. ओं. ॥

सत्यबंधाची ज्ञानेंकरून ॥ नव्हे निवृत्ति सयुक्त जाण ॥
सतत नित्य कर्माचरण ॥ मुक्त होण्यास्तव जाण करावें ॥१२॥

टीका—सत्यबंधाची निवृत्ति ज्ञानेंकरून मानणें हें सयुक्त ह्मणजे युक्तिसहित नाहीं, किंतु अयुक्त आहे. यास्तव जो मुक्त होऊं इच्छितो तेणें सतत ह्मणजे निरंतर कर्म करावें. याचा हा अभिप्राय आहे, कीं कर्म दोन प्रकारचें आहे. एक विहित आणि एक निषिद्ध. पुरुषप्रवृत्तिनिमित्त जें वेदानें बोध न केलें तें विहित कर्म ह्मणावें आणि पुरुषाची निवृत्ति जेणेंकरून बोधन केली तें निषिद्ध कर्म ह्मणावें. जी स्वभावसिद्ध क्रिया तें कर्म नाहीं. कारण कीं, वेदानें प्रवृत्ति अथवा निवृत्तिनिमित्त जें बोधन केलें, तें कर्म ह्मणावें. ह्मणून दोन प्रकारचें कर्म आहे, तीन प्रकारचें नाहीं. तें विहित कर्म चार प्रकारचें आहे, नित्य, नैमित्तिक, काम्य व प्रायश्चित्त. त्यामध्यें पापनिवृत्तीकरितां विधान केलें जें कर्म, तें प्रायश्चित्तकर्म ह्मणावें, जसें प्रमादेंकरून द्रव्यग्रहणजन्य पाप यतीशी घडतें, तन्नाशानिमित्त द्रव्याचा त्याग आणि तीन उपवास उक्त

आहेत. आणि फलनिमित्त विधान केलें जें कर्म तें काम्यकर्म ह्मणावें, जसा वृष्टिकामार्थ कारिरी याग अथवा स्वर्गकामार्थ अग्निहोत्र सोमयागादि बोलिले. आतां जें कर्म न केल्यानें पाप होतें आणि केल्यानें पुण्यपापरूप फल होत नाहीं. आणि ज्यांचें सदां विधान नाहीं, किंतु कोणत्या निमित्तेंकरून ज्याचें विधान होतें तें नैमित्तिककर्म ह्मणावें. जसें ग्रहण किंवा श्राद्धादिक अथवा अवस्थावृद्ध किंवा जातिवृद्ध किंवा आश्रमवृद्ध किंवा विद्यावृद्ध ह्मणजे शास्त्रज्ञानी किंवा ज्ञानवृद्ध ह्मणजे अपरोक्षज्ञानी हे पूर्वींहून उत्तरोत्तर उत्तम त्यांच्या आगमनेंकरून उत्थानरूप जें कर्म तें नैमित्तिककर्म ह्मणावें, आतां जें कर्म न केल्यानें पाप होतें आणि केल्यानें फल होत नाहीं आणि ज्याचें सदां विधान आहे तें नित्य कर्म ह्मणावें, जसें स्नानसंध्यादिक. एवं नित्य नैमित्तिक काम्य प्रायश्चित्त मिळून चार प्रकारचें विहित आणि निषिद्ध मिळून पांच प्रकारचें कर्म आहे. त्यामध्यें मुमुक्षूंनीं काम्यकर्म आणि निषिद्धकर्म न करावें. कारण कीं, काम्यकर्मेंकरून उत्तम लोकांची आणि निषिद्धकर्मेंकरून नीचलोकांची प्राप्ति होते, याकरितां दोन्ही कर्मांचा त्याग करून नित्यकर्म सदां करावें आणि नैमित्तिकाचें जर निमित्त होईल तर नैमित्तिकही करावें. कारण कीं नैमित्तिककर्म न केलें तर पाप होईल. त्या पापेंकरून नीचलोक प्राप्त होईल. याकरितां पापाच्या प्रतिबंधार्थ नैमित्तिककर्म करावें, नित्य आणि नैमित्तिककर्मांचें आणिक फल नाहीं. हेंच फल आहे कीं तें कर्म न केल्यानें जें पाप होतें तें त्याच्या केल्यानें होत नाहीं. ह्मणून मुमुक्षूंनीं नित्य व नैमित्तिक कर्म आवश्य करावें. आणि जर कदाचित् प्रमादेंकरून निषिद्ध कर्म होईल तर त्या दोषनिवृत्तीकरितां प्रायश्चित्तकर्म करावें, जरी निषिद्धकर्म न केलें तरी जन्मांतरींचें जें पाप आहे तन्नाशार्थ प्रायश्चित्त कर्म करावें, परंतु त्यांत इतका भेद आहे कीं, प्रायश्चित्त दोन प्रकारचें आहे. एक असाधारण, व एक साधारण, जें कोणी एक विशेष पापनिवृत्त्यर्थ शास्त्रानें विधान केलें तें असाधारण प्रायश्चित्त ह्मणावें, जसें तीन उपवास पूर्वीं बोलिले तद्वत्, आणि सर्व पापनाशार्थ शास्त्रानें जें विधान केलें कर्म तें साधारण प्रायश्चित्त ह्मणावें, जसें गंगास्नान अथवा ईश्वरनामोच्चारणादिक जाणावें. अशीं दोन प्रकारचीं प्रायश्चित्तें आहेत, जर ज्ञात पाप होईल तर तन्नाशार्थ असा-

धारण प्रायश्चित्त करावें आणि जर जन्मांतरींचें अज्ञात पाप आहे तर तन्नि-वृत्त्यर्थ साधारणप्रायश्चित्त करावें. कारण कीं असाधारणप्रायश्चित्ताचा हा स्वभाव आहे कीं, ज्या पापनाशाकरितां शास्त्रानें प्रायश्चित्तविधान केलें तेंच पाप त्या प्रायश्चित्तानें निवृत्त होतें, आणिक नाहीं, आणि जन्मांतरींच्या पापाचें असें ज्ञान नाहीं कीं कोणतें पाप कोणत्या प्रायश्चित्तानें निवृत्त होईल ह्मणून साधारण प्रायश्चित्त करावें. साधारणप्रायश्चित्तेंकरून सर्व पापें निवृत्त होतात. यद्यपि गंगास्नानादि जें साधारणप्रायश्चित्त बोलिलें तें केवल प्रायश्चित्तरूप नाहीं, किंतु काम्यरूप आणि प्रायश्चित्तरूप आहे, कारण कीं गंगास्नानेंकरून उत्तमलोक प्राप्ति शास्त्रामध्यें बोलिली आहे, तशीच ईश्वरनामोच्चारणेंकरूनही उत्तमलोकप्राप्ति बोलिली आहे, यास्तव काम्यरूप आहे आणि पापनाशक आहे ह्मणून प्रायश्चित्तरूप आहे, जसा अश्वमेध ब्रह्महत्यादि पापनाशक आहे आणि स्वर्गप्राप्तिरूप फलाचा हेतु आहे, तसें गंगास्नादिकें केवल प्रायश्चित्तरूप नाहींत. ह्मणून गंगास्नानादिकेंकरून उत्तमलोकप्राप्ति होते, ती तर मुमुक्षूस वांछित नाहीं. तथापि ज्यास उत्तमलोकाची वांछा आहे त्यास तर, गंगास्नानादिकें पापनाश करून उत्तमलोकप्राप्ति करवितात आणि ज्यास उत्तमलोकाची कामना नाहीं त्यास केवल पापनाशक आहेत. या कारणास्तव कामनासहित अनुष्ठान केलें असतां काम्यरूप प्रायश्चित्त आहे, आणि लोककामनेंवांचून अनुष्ठान केलें तर केवल प्रायश्चित्त आहे, जसें वेदांत मतामध्यें संपूर्ण कर्म सकाम पुरुषाना संसारहेतु आहे, आणि निष्काम पुरुषांना अंतःकरणशुद्धिकरून ज्ञानद्वारा मोक्ष हेतु आहे: तसेंच गंगास्नान अथवा ईश्वरनामोच्चारण सकामांशीं तर काम्यरूप प्रायश्चित्त आहे. आणि निष्कामांशीं केवल प्रायश्चित्तरूप आहे; याकरितां मुमुक्षूंनीं साधारण प्रायश्चित्त करावें. या प्रकारेंकरून जन्मांतरींच्या संपूर्ण पातकांचा ज्ञानावांचूनही नाश होतो. तसेंच जन्मांतरींचें काम्यकर्मही मुमुक्षूस वंध्यासमान आहे, फलास हेतु नाहीं, कां ह्मणाल तर जशी कर्मानुष्ठानकालीं पुरुषाची इच्छा फलाशी हेतु वेदांतमतामध्यें अंगीकारिली आहे. इच्छेसहित अनुष्ठान केलें तर स्वर्गादिक फल हेतु आहे. आणि निष्काम अनुष्ठान केलें तर स्वर्गादिक फल हेतु नाहीं. हा वेदांताचा सिद्धांत

आहे. तशीच कर्मसिद्धीनंतरही पुरुषाची इच्छा फलास हेतु आहे. ती पुरुषाची इच्छा ज्या काळीं पुरुष मुमुक्षु झाला त्याकाली निवृत्त झाली; म्हणून जन्मांतरींचें काम्यकर्मही फलाशी हेतु नाहीं; जसें कोणी एकानें धनप्राप्तीच्या इच्छेंकरून धनिक पुरुषाचें आराधन केलें. मग त्या धनिकाच्या आराधनानंतर जर धनाची इच्छा निवृत्त झाली, तर धनप्राप्तिरूपफल होत नाहीं तसेंच जन्मांतरींच्या काम्यकर्माचेंही मुमुक्षूशी इच्छेच्या अभावेंकरून फल होत नाही. याप्रकारेंकरून केवल कर्मानेंच मोक्ष होतो. वर्तमान जन्माचे ठायी काम्य आणि निषिद्ध कर्में केली नाहीत म्हणून ऊर्ध्वलोक आणि अधोलोकप्राप्ति घडत नाही, आणि जन्मांतरीचें प्रारब्ध जें निषिद्ध व काम्य त्याचा भोगेंकरून नाश होतो, आणि नित्यनैमित्तिक न केल्यानें जें पाप होतें तें त्याच्या केल्यानें मुमुक्षूस पाप होत नाही, आणि जन्मांतरींचें संचित जें निषिद्ध आहे त्याचा साधारणप्रायश्चित्तेंकरून नाश होतो, आणि जन्मांतरींचें संचित काम्यकर्म मुमुक्षूशीं इच्छेच्या अभावेंकरून फल देत नाही. म्हणून मुमुक्षूंनीं नित्यनैमित्तिक आणि साधारणप्रायश्चित्तरूप कर्म करावें, आणि जर वर्तमानजन्मीं ज्ञात निषिद्धकर्म घडेल तर असाधारणप्रायश्चित्त करावें अथवा नित्य आणि नैमित्तिकच करावें, प्रायश्चित्त न करावें. का म्हणाल तर मुमुक्षूचें संचित जें निषिद्धकर्म आणि काम्यकर्म त्याचा तर नाश झाला आहे, जसा ज्ञान्याच्या संचितकर्माचा नाश वेदांतमताचेठायी अंगीकारिला आहे, तसाच निषिद्ध व काम्याचा त्याग करून नित्यनैमित्तिक कर्माचेठायीं प्रवृत्त जो मुमुक्षु त्याचे संचितकर्माचा नाश होतो. अथवा संचित जी काम्य व निषिद्धें आहेत, तीं सर्व मिळून एक जन्माचा आरंभ करितात, म्हणून मुमुक्षूस आणीक एक जन्म होतो, अथवा योग्याशी कायव्यूहाचे परी एकाच काली सर्व संचित अनंत शरीरांचा आरंभ करितें, तेणेंकरून मुमुक्षु उत्तर जन्माचे ठायीं सर्वांचा फलभोग घेतो, अथवा नित्य व नैमित्तिक कर्मानुष्ठानेंकरून जे क्लेश होतात ते जन्मांतरीच्या संचितनिषिद्धकर्माचें फल आहे, म्हणून जन्मांतरींचें संचितनिषिद्ध आणीक जन्मांचा आरंभ करीत नाहीं, आणि संचित जें काम्य तें एक जन्म अथवा एककालींच अनंत शरीरांचा आरंभ करितें, यास्तव मुमुक्षूस

उत्तर जन्माचे ठायीं दुःखाचा लेशही होत नाहीं, केवल सुखाचा भोग होतो, कारण कीं जन्मांतरींच्या विहित संचितकर्मेंकरून शरीर झालें आहे, आणि निषिद्ध जें संचित तें नित्यनैमित्तिक कर्मानुष्ठाच्या क्लेशेंकरून पूर्वजन्माचे ठायीं भोगिलें. या प्रकारेंकरून प्रायश्चित्तावांचून केवल नित्य व नैमित्तिक कर्मानुष्ठानें-करून मोक्ष होतो, या कारणास्तव नैमित्तिक कर्मकालीं नैमित्तिकाचें अनुष्ठान करावें, आणि नित्य कर्माचें सतत अनुष्ठान करावें. या मताशी शास्त्रामध्यें एक-भवी वाद म्हणतात. या कारणास्तवच बंधाची निवृत्ति ज्ञानद्वारा ग्रंथाचें प्रयो-जन नाही, कारण कीं जी वस्तु अन्यापासून होत नाहीं तेंच त्याचें मुख्य प्रयोजन म्हणावें. जसें रूपाचें ज्ञान नेत्रावांचून अन्यानें होत नाहीं तें रूपज्ञान नेत्राचें प्रयोजन आहे, आणि बंधनिवृत्ति ग्रंथावांचून कर्मानें होते, म्हणून बंधा-ची निवृत्ति ग्रंथाचें प्रयोजन नाहीं, या प्रकारेंकरून ग्रंथाचें प्रयोजन सिद्ध होत नाहीं. प्रयोजनाच्या अभावेंकरून संबंधही सिद्ध होत नाहीं. कारण कीं वि-षयाच्या अभावेंकरून ग्रंथाचा आणि विषयाचा प्रतिपाद्य प्रतिपादकभाव संबंध घडत नाहीं. अधिकारी आणि फलाच्या अभावेंकरून त्याचा प्राप्यप्रापकभाव सं-बंध घडत नाहीं. अधिकाऱ्याच्या अभावास्तव अधिकाऱ्याचा आणि विचारा-चा कर्तृकर्तव्यभाव संबंध घडत नाहीं. ज्ञानाची निष्फळता होण्यास्तव ग्रंथाचा आणि ज्ञानाचा जन्यजनकभाव संबंध घडत नाहीं. सफल वस्तु जन्य होते. पूर्वीं बोलिला जो प्रकार तेणेंकरून ज्ञान सफल नाहीं, आणि ज्ञानाचें स्वरूपाचाही अभाव आहे; या कारणास्तवच ज्ञानाचा आणि ग्रंथाचा संबंध घडत नाहीं; कारण कीं जीवब्रह्मअभेदनिश्चयाचें नाम सिद्धांतामध्यें ज्ञान आहे. तो अभेद-निश्चय सिद्ध होत नाहीं. कां म्हणाल तर जीवब्रह्माचा अभेद नाहीं हें पूर्वीं प्रतिपादन केलें आहे; म्हणून अभेदनिश्चयरूप ज्ञान सिद्ध होत नाहीं. या प्रकारें प्रयोजन व संबंधाच्या अभावेंकरूच ग्रंथाचा आरंभही घडत नाहीं. आतां सिद्धांती उत्तर देतो.

॥ मू. ओं. ॥

॥ सजातीयवस्तुज्ञानजन्य । होत आहे जो संस्कार पूर्ण ॥
॥ तेणें होतसे अध्यास जाण । असें विवेकीजन बोलती ॥ १३ ॥

॥ परी सत्यवस्तूच्या ज्ञानापासून । झाला जो संस्कार जाण ॥
॥ तोच होत अध्यासकारण । हा नियम पूर्ण न घडेची ॥ १४
॥ अध्यासासी हेतु निश्चित । कोणताही दोष न देखिजेत ।
॥ जसे पटाविषयीं हेतु नियमित । तंत्वादि बहुत असताती ॥ १५
॥ आत्म्याचे ठायीं जाती तत्त्वतां । शंखाचे ठायीं भासे पीतता ॥
॥ अथवा शर्करेचे ठायीं कटुता । काय सदृशता असे याशीं ॥ १६
॥ शिंपीचे ठायीं पुरुष विरक्त । प्रीतीवांचून रुपें देखत ॥
॥ लोभभयादि जीवगत । दोष किंचित् नसतांही ॥ १७ ॥
॥ नभाचे ठायीं नीलत्व । कटाहतंबुपरी भासत ।
॥ पित्तादिक कांहीं किंचित् । दोष निश्चित नसतांही ॥ १८ ॥

टीका:—पूर्ववादी बोलिला कीं, बंध सत्य आहे त्याची ज्ञानेंकरून निवृत्ति होत नाहीं; मिथ्यावस्तूची ज्ञानेंकरून निवृत्ति होते, आणि आत्म्याचे ठायीं मिथ्या बंधाची सामग्री नाहीं, म्हणून बंध सत्य आहे, त्याची ज्ञानेंकरून निवृत्ति होत नाहीं; हें प्रतिपादन सिद्ध होत नाहीं. कारण कीं बंध मिथ्याच आहे व त्याची ज्ञानेंकरूनच निवृत्ति घडते. आणि सत्यवस्तूचें ज्ञान संस्कारद्वारा अध्यासहेतु आहे, जसें सत्यसर्पाचें ज्ञान संस्कारद्वारा सर्पाध्यासास हेतु आहे; तसा सत्यबंध असावा तर सत्यबंधाचें ज्ञान व्हावें, तो सिद्धांतामध्यें तर अनात्मवस्तू कांहींच सत्य नाहीं, म्हणून सत्य वस्तूचें ज्ञान संस्कारद्वारा जी अध्याससामग्री तिचा अभाव होण्यास्तव बंध अध्यासरूप नाहीं, किंतु सत्य आहे, ही शंका सिद्ध होत नाहीं. कां म्हणाल तर अध्यासाविषयीं संस्कारद्वारा सत्यवस्तूचें ज्ञान हेतु नाहीं, किंतु वस्तूचें ज्ञान हेतु आहे; ती वस्तु सत्य असो अथवा मिथ्या असो; जर सत्यवस्तूचें ज्ञानच अध्यासाविषयीं हेतु म्हणावें तर ज्यानें सत्य खारकेचा वृक्ष पाहिला नसून गारोड्याचा केलेला मिथ्या खारकेचा वृक्ष बहुत वेळा पाहिला, आणि गारोड्यापासून असें श्रवण केलें कीं हाच खारकेचा वृक्ष आहे. त्यानें सिंदीचा वृक्ष कधींही पाहिला नाहीं, त्यास सिंदीचा वृक्ष पाहून खारकेच्या वृक्षाचा अध्यास होतो, तो न झाला पाहिजे. कारण कीं सत्यखारकेच्या वृक्षाचें त्यास ज्ञान नाहीं, आणि आमच्या रीती-

करून तर गारोड्याचा पाहिलेला जो मिथ्याखारकेचा वृक्ष त्याचें ज्ञान आहे; म्हणून अध्यास घडतो, यास्तव सजातीयवस्तुज्ञानजन्यसंस्कार अध्यासाचा हेतु आहे. त्या संस्काराचें जनक जें ज्ञान आणि त्याचा विषय तो मिथ्या असो अथवा सत्य असो. आतां संस्कारद्वारा ज्ञानहेतु आणि ज्ञानजन्य संस्कारहेतु आहे या वाक्यांत अर्थाचा भेद नाहीं, एकच अर्थ आहे. कारण कीं संस्कारद्वारा ज्ञानहेतु याचा अर्थ असा कीं ज्ञान संस्काराचा हेतु आणि संस्कार अध्यासाचा हेतु आहे, म्हणून संस्कारद्वारा ज्ञानाचा हेतु म्हटल्यानेंही ज्ञानजन्यसंस्कारच अध्यासहेतु हें सिद्ध आहे आणि केवल वस्तूचें ज्ञानच अध्यासहेतु आहे हें घडत नाहीं. कारण कीं हा नियम आहे, जो हेतु असतो तो कार्याचे अव्यवहित पूर्वकालीं असतो. जसा घटकाचा हेतु दंड घटाचे अव्यवहित पूर्वकालीं आहे. तसें जर अध्यासहेतु ज्ञान अंगीकार कराल तर तेंही अध्यासाचे अव्यवहित पूर्वकालीं पाहिजे तें घडत नाहीं, कां ह्मणाल तर ज्यास सर्पाचें ज्ञान होतें, त्यास त्याज्ञानानंतर बहुत कालानें रज्जूचे ठायीं सर्पाध्यास होतो तो न झाला पाहिजे. कारण कीं, जें रज्जूचे ठायीं अध्यासहेतु सर्पज्ञान आहे, त्याचा नाश होऊन गेला, ह्मणून तें ज्ञान अव्यवहित पूर्वकालीं नाहीं, यद्यपि पूर्वकालीं आहे, तथापि अव्यवहित पूर्वकालीं नाहीं. विलंबरहिताचें नाम अव्यवहित आहे आणि विलंबसहिताचें नाम व्यवहित आहे. आणीक जर असें ह्मणाल कीं, कार्याचे पूर्वकालीं हेतु असावा तो व्यवहित पूर्वकालीं असो अथवा अव्यवहित पूर्वकालीं असो; आणि जर कार्याचे अव्यवहित पूर्वकालींच हेतु असावा असा नियम अंगीकाराल तर विहित कर्म स्वर्गप्राप्तीशी आणि निषिद्ध कर्म नरकप्राप्तीशी हेतु आहे हें शास्त्राचें वर्णन अप्रमाण होईल. कारण कीं, कायिक वाचिक मानसिक क्रियेचें नाम कर्म आहे. त्या क्रियेचा अनुष्ठानकालानंतर नाश होतो, आणि स्वर्ग नरक कालांतरीं होतात, ह्मणून स्वर्गनरकप्राप्तीच्या अव्यवहित पूर्वकालीं विहित कर्म व निषिद्ध कर्म नाहीं. जसें व्यवहित पूर्वकालाचें शुभ कर्म आणि अशुभ कर्म स्वर्गप्राप्तीस व नरकप्राप्तीस हेतु आहे, तसें व्यवहित पूर्वकालामध्यें जें सर्पज्ञान तेंच रज्जूचे ठायीं सर्पाध्यासाचें हेतु आहे, हें कथन सिद्ध होत

नाहीं. कारण कीं जसा नष्टज्ञानेंकरून अध्यासाचा आणि नष्ट कर्मेंकरून स्वर्गप्राप्तीचा अंगीकार केला, तसा मृतकुलाल व नष्टदंडेंकरूनही घट झाला पाहिजे. कां ह्मणाल तर जसें रज्जूचेठायीं सर्पाध्यासाच्या व्यवहितपूर्वकालीं सर्पज्ञान आहे, आणि स्वर्गनरकप्राप्तीच्या व्यवहित पूर्वकालीं शुभ व अशुभ कर्म आहे, तसेंच घटाच्या व्यवहितपूर्वकालीं नष्टदंड व मृतकुलाल आहे. त्यांहींकरून घट झाला पाहिजे. तो तर होत नाहीं, ह्मणून व्यवहितपूर्वकालीं जी वस्तु असते ती हेतु होत नाहीं, किंतु अव्यवहितपूर्वकालीं जी वस्तु असते तीच हेतु होते. आणि शुभाशुभकर्म जें तेंही कालांतरीं होणारे स्वर्गनरकप्राप्तीशी हेतु नाहीं, किंतु शुभकर्म तर आपल्या अव्यवहितउत्तरकालीं धर्मोत्पत्ति करितें व अशुभ कर्म अधर्मोत्पत्ति करितें. ते धर्माधर्म अंतःकरणाचे ठायीं राहतात, त्यांहींकरून कालांतरीं स्वर्ग व नरकप्राप्ति होते. त्यानंतर धर्माधर्म नाश पावतात. या अभिप्रायेंकरूनच शास्त्राचे ठायीं शुभाशुभ कर्म अपूर्वद्वारा फलहेतु बोलिलें, साक्षात् नाहीं. अपूर्व नाम धर्माधर्माचें आहे. अदृष्ट आणि पुण्यपापही त्यासच ह्मणावें. आणि कोठें धर्माधर्मोत्पादक जी शुभाशुभक्रिया तीच धर्माधर्म ह्मणतात. जसा शुभाक्रियेचा जो कर्ता त्यास लोक असें ह्मणतात कीं, हा धर्म करितो, आणि अशुभक्रियेचा कर्त्ता त्यास असें म्हणतात कीं हा अधर्म करितो. त्या शुभाशुभ क्रियेचें नाम धर्माधर्म नाहीं, किंतु शुभाशुभ क्रिया धर्माधर्माची जनक आहे. म्हणून क्रियेशी धर्माधर्म म्हणतात. जसें आयुष्याचें वर्द्धक घृत आहे, त्याशी शास्त्रामध्यें आयुष्य म्हणतात. या प्रकारेंकरून अव्यवहित पूर्वकालींच हेतु सिद्ध होतो. आणि रज्जूचे ठायीं सर्पाध्यासाहून अव्यवहित पूर्वकालीं सर्पाचें ज्ञान नाहीं, म्हणून सर्पाचें ज्ञान रज्जूचे ठायीं सर्पाध्यासाचा हेतु नाहीं. किंतु सर्पज्ञानजन्यसंस्कारच रज्जूचे ठायीं सर्पाध्यासाचा हेतु आहे. तसेंच शींपीचेठायीं रुप्याच्या अध्यासाचा हेतु रुप्याचा ज्ञानजन्यसंस्कार आहे. या प्रकारेंकरून सर्व संस्कारच अध्यासाचा हेतु आहे. आणि वस्तूचें जें ज्ञान तें संस्काराचा हेतु आहे. जसें शुभाशुभकर्मजन्य धर्माधर्म अंतःकरणाचे ठायीं राहतात, तसाच वस्तुज्ञानजन्यसंस्कारही अंतःकरणाचे ठायीं राहतो. ज्यास पूर्वीं सर्पाचें ज्ञान झालें नाहीं आणि

अन्यवस्तुज्ञानजन्यसंस्कार आहेत परंतु त्यास रज्जूचे ठायीं सर्पाध्यास होत नाहीं. कारण कीं, ज्या वस्तूचा अध्यास होतो ततूसजातीयवस्तुज्ञानाचा संस्कार अध्यासाचा हेतु आहे, विजातीयवस्तुज्ञानजन्यसंस्कार हेतु नाहीं. सर्पाचा सजातीय सर्प आहे. अन्य नाहीं. सर्पाचें ज्यास पूर्वी ज्ञान नाहीं आणि अन्य वस्तूचें ज्ञान आहे, त्यांस सजातीयवस्तुज्ञानजन्य संस्कार नाहीं, ह्मणून रज्जूचे ठायीं सर्पाध्यास होत नाहीं. सूक्ष्मअवस्थेचें नाम संस्कार आहे. या प्रकारें अध्यासाहून पूर्वी सजातीय वस्तूच्या ज्ञानाचा संस्कार अध्यास हेतु आहे. आतां असें ह्मणेल कीं, सत्यवस्तुज्ञानजन्य संस्कारच अध्यास हेतु आहे, मिथ्यावस्तुज्ञानजन्य संस्कार अध्यासहेतु नाहीं, हा तर नियम नाहीं. कारण हें पूर्वी खारकेच्या वृक्षदृष्टांतेंकरून प्रतिपादिलें आहे. याकरतां मिथ्यावस्तुज्ञानजन्य संस्कारच अध्यास हेतु आहे. तो बंधाचे अध्यासाविषयीं सिद्ध आहे. कारण कीं अहंकारादि अनात्मवस्तु आणि त्याचें ज्ञान तो बंध ह्मणावा. ती अनात्मवस्तु रज्जुसर्पाचे परी जेव्हां प्रतीत होते तेव्हांच आहे, आणि प्रतीत होत नाहीं तेव्हां नाहीं, हा आमचा वेदसंमतेंकरून सिद्धांत आहे. या कारणास्तवच सुषुप्तीचे ठायीं सर्व प्रपंचाचा अभाव प्रतिपादन केला आहे. सुषुप्तीमध्यें कोणताही पदार्थ प्रतीत होत नाहीं. म्हणून सर्व प्रपंचाचा सुषुप्तिमध्यें लय आहे. शास्त्रामध्यें यास दृष्टिसृष्टिवाद ह्मणतात. या अर्थाचें पुढें प्रतिपादन करूं. या प्रकारेंकरून अनंत अहंकारादिक आणि त्यांचें ज्ञान उत्पन्न होतें आणि लय पावतें. अहंकाराचा आणि त्याचे ज्ञानाचा उत्पत्तिलय एककालींच होतो. जेव्हां अहंकारादिकाची प्रतीति उत्पन्न होते तेव्हांच अहंकारादिकाची उत्पत्ति होते, आणि प्रतीतीचा लय झाला असतां अहंकारादिकाचा लय होतो. अहंकारादि आणि त्याचें नाम तो अध्यास ह्मणावा. हा प्रसंग अनिर्वचनीयख्यातिप्रतिपादनाचे ठायीं सांगूं. यद्यपि अहंकार साक्षिभास्य आहे असें पूर्वी कथिलें आहे, म्हणून अहंकारादिकाची प्रतीतिही साक्षिभास्यच आहे, यास्तव त्यांचा उत्पत्तिलय संभवत नाहीं, तथापि अहंकारांचेंही वृत्तीकरूनच साक्षी प्रकाशन करितो, साक्षात् नाहीं. त्या वृत्तीचा उत्पत्तिलय संभवतो. ह्मणून अहंकाराचे प्रतीतीचा उत्पत्तिलय बोलिला, या प्रकारेंकरून उत्तरोत्तर अहंकारादि

आणि त्यांच्या ज्ञानोत्पत्तीचा हेतु पूर्वपूर्व मिथ्याअहंकारादिकाचा ज्ञानजन्य संस्कार घडतो आणि जर असें ह्मणेल कीं, यद्यपि उत्तरोत्तर अहंकारादिकाचे अध्यासाविषयीं पूर्वपूर्व अध्यासाचा हेतु संस्कार आहे तथापि प्रथम उत्पन्न जो अहंकार आणि त्याचे ज्ञानाचा हेतु संस्कार आहे हें सिद्ध होत नाहीं. कारण कीं जर सर्वांचे पूर्वीं अन्य अहंकार उत्पन्न झालेला असावा तर त्याचे ज्ञानाचा संस्कार व्हावा, तो प्रथम अहंकाराहून पूर्वीं अन्य अहंकार झाला नाहीं. तसेंच सर्व वस्तूंचा प्रथम अध्यासाचा हेतु संस्कार सिद्ध होत नाहीं, ही आशंका सिद्धांत न जाणून होते. कारण कीं वेदांताचा असा सिद्धांत आहे कीं ब्रह्म ईश्वर जीव अविद्या भेद आणि संबंध हे स्वरूपतः अनादि आहेत. ज्याची उत्पत्ति होत नाहीं तें स्वरूपेंकरून अनादि ह्मणावें. या साहांची उत्पत्ति होत नाहीं, ह्मणून स्वरूपेंकरून अनादि आहेत. आणि अहंकारादिकांची तर श्रुतीमध्यें उत्पत्ति बोलिली, ह्मणून स्वरूपेंकरून अनादि जरी अहंकारादिक नाहींत तरी प्रवाहरूपेंकरून सर्व वस्तू अनादि आहेत. सर्व वस्तूंचा प्रवाह निवृत्त होत नाहीं. अनादि कालाचेठायीं असा समय कोणी पूर्वीं झाला नाहीं कीं ज्या समयीं कोणताही घट नाहीं. या कारणास्तव घटाचा प्रवाह अनादि आहे. या प्रकारेंकरून सर्व वस्तूंचा प्रवाह अनादि आहे. प्रलयकालींही सुषुप्तीचे परी सर्व वस्तू संस्काररूप होऊन राहतात. या कारणास्तव प्रपंचाचा प्रवाह अनादि होण्यास्तव प्रपंच अनादि आहे, असें ज्यास ज्ञान नाहीं, त्यास ही शंका होते कीं प्रथम अध्यासाचा हेतु संस्कार घडत नाहीं. आणि सिद्धांतमताचे ठायीं अहंकारादिक वस्तूंचा अध्यास सर्वांहून प्रथम नाहीं, किंतु अहंकारादिकांहून पूर्व पूर्व अध्यासेंकरून संपूर्ण उत्तरोत्तर अध्यास होतो, म्हणून ही शंकाच सिद्ध होत नाहीं. या प्रकारेंकरून सजातीयाच्या पूर्वज्ञानजन्य संस्कारेंकरून अहंकारादिक बंधाचा अध्यास संभवतो. आतां त्रिप्रकारचा दोष अध्यासाचा हेतु आहे, आणि बंधाचे अध्यासकालीं कोणताच दोष सिद्ध होत नाहीं, म्हणून बंध सत्य आहे, ही शंका सिद्ध होत नाहीं. कारण कीं, जर दोष नसल्यानें अध्यास न होता तर अध्यासाचा हेतु दोष आहे हें सिद्ध होईल. जसें तंत्वादिक पटाचे हेतु आहेत, तें तंत्वादिक असतील तर पट

सिद्ध होतो, आणि तंत्वादि नसल्यानें पट होत नाहीं, तसे दोष अध्यासाचे हेतू नाहींत. कारण कीं, सादृश्य दोषावांचून आत्म्याचे ठायीं जातीचा अध्यास होतो. ब्राह्मणत्वादि जी जाति तो स्थूल शरीराचा धर्म आहे. आत्म्याची किंवा सूक्ष्मशरीराचा धर्म नाहीं. कारण कीं जेव्हां अन्य शरीर प्राप्त होतें, तेव्हां तर आत्मा आणि सूक्ष्म शरीर जें पूर्व शरीरांत होतें तेंच उत्तर शरीरांत असून जाति अन्य होते म्हणून, हा नियम नाहीं कीं पूर्व शरीरांत जी जाति असते तीच उत्तर शरीराचे ठायीं व्हावी, ती जाति जर आत्म्याचा अथवा सूक्ष्म शरीराचा धर्म म्हणावा, तर उत्तर शरीराचे ठायीं अन्य जाति न झाली पाहिजे. या कारणास्तव आत्म्याचा आणि सूक्ष्म शरीराचा धर्म जाति नाहीं. किंतु स्थूल शरीराचा धर्म आहे. आणि मी द्विजाति आहें, येणेंकरून आत्म्याचे ठायीं ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्यत्व, जातीचें भान होतें. द्विजाति नाम तीन वर्णांचें आहे. या कारणास्तव आत्म्याचे ठायीं जातीचा अध्यास आहे. जसें रज्जूचे ठायीं सर्प सत्य नसून भान होतें. म्हणून रज्जूचे ठायीं सर्पाचा अध्यास आहे. तशी आत्म्याचे ठायीं जाति सत्य नसून भान होतें, म्हणून आत्म्याचे ठायीं जातीचा अध्यास आहे, आणि आत्म्याच्या समान जातीचें सादृश्य नाहीं, कारण कीं आत्मा व्यापक आणि जाति परिच्छिन्न आहे, आत्मा प्रत्यक् आणि जाति पराक् आहे. आत्मा विषयी आणि जाति विषय आहे. या प्रकारेंकरून आत्म्याचे ठायीं विरुद्ध जातीचा अध्यास होतो. तसाच सादृश्यदोषावांचून अहंकारादिबंधाचा अध्यास आत्म्याचे ठायीं घडतो. सादृश्य दोष अध्यासाचा हेतु नाहीं. जर सादृश्य दोष अध्यासाचा हेतु ह्मणावा, तर आत्म्याचे ठायीं जातीचा अध्यास न झाला पाहिजे. आणि शंखाचे ठायीं ह्मणजे शुभ्रतेचे ठायीं पीततेचा अध्यास न झाला पाहिजे. आणि शर्करेचे ठायीं कटुतेचा अध्यास न झाला पाहिजे. कारण कीं शुभ्रतेचा आणि पीततेचा विरोध आहे. तसाच मधुरतेचा आणि कटुतेचा विरोध आहे. सादृश्य नाहीं. या कारणास्तव अधिष्ठानाचे ठायीं मिथ्यावस्तूचा सादृश्य दोष अध्यासाचा हेतु नाहीं. तसेंच प्रमात्याचे लोभभयादि दोषहि अध्यासाचे हेतु नाहींत. कारण कीं, लोभरहित वैराग्यवान् जो त्यासही शिंपीचे ठायीं रुप्याचा अध्यास होतो तो न झाला पाहिजे. या

कारणास्तव प्रमात्याचा दोषही अध्यासाचा हेतु नाहीं. तसाच प्रमाण दोषही अध्यासाचा हेतु नाहीं. कारण कीं सर्व पुरुषांना रूपरहित जें आकाश तें नीलरूपवान आणि कटाहतंबूचे परी प्रतीत होतें, म्हणून सर्वांना आकाशाचे ठायीं नीलतादिकांचा अध्यास होतो. आणि सर्वांच्या नेत्ररूप प्रमाणाच्या ठायीं पित्त व तिमिरादि दोष बोलणें संभवत नाहीं; ह्मणून प्रमाणदोष अध्यासाचा हेतु नाहीं. ज्ञानाचीं साधनें जीं इंद्रियें त्यास प्रमाण ह्मणावें. आतां आकाशाचे ठायीं नीलतादिकांचा जो अध्यास त्याविषयीं एक प्रमाण दोषाचाच अभाव नाहीं, किंतु सर्व दोषांचा अभाव आहे. सादृश्य दोष आणि प्रमाणदोष आणि प्रमातृ दोषही नाहीं. जसा दोष अभावेंकरूनही आकाशाचे ठायीं नीलतादिकांचा अध्यास होतो, तसा आत्म्याचे ठायीं बंधाचा अध्यास दोषावांचूनही होतो. या कारणास्तव प्रमातादि दोष अभावास्तव बंध अध्यासरूप नाहीं ही आशंका सिद्ध होत नाहीं. कारण कीं सर्व दोषांचा अभाव असतांही आकाशाचे ठायीं नीलतादिकांचा अध्यास सर्व पुरुषांना होतो म्हणून दोष अध्यास हेतू नाहींत. या प्रकारेंकरून बंधाच्या अध्यासाविषयीं प्रमातादि दोषांची अपेक्षा नाहीं, आणि संक्षेपशारीरमध्यें अध्यासाविषयीं दोषही प्रतिपादन केले आहेत. विस्तारभयेंकरून आम्हीं लिहिले नाहींत. आणि जर अध्यास हेतू दोष असतील तर दोषांचें निरूपण करावें; ते दोष अध्यास हेतू नाहींत, म्हणून दोषांचें निरूपण केलें नाहीं. इतिकार्याध्यासनिरूपणं

॥ अथ कारणाध्यासनिरूपणं ॥

॥ मू० ओं० ॥

सामान्य चित्प्रकाशेंकरून ॥ अज्ञान नाहीं नासत जाण ॥
सुषुप्तींत आत्म्याचे ठायीं अज्ञान ॥ चैतन्यसत्तेकरून भासत॥ १९॥

टीका—पूर्वीं बोलिला कीं विशेषरूपें करून अज्ञात वस्तूचेठायीं अध्यास होतो आणि आत्मा तर स्वयंप्रकाश आहे त्याचे ठायीं अज्ञान घडत नाहीं. कारण कीं तमप्रकाशाचा परस्पर विरोध आहे, जसा अत्यंत प्रकाशस्थित रज्जूचे ठायीं सर्पाध्यास होत नाहीं, तसा स्वयंप्रकाश आत्म्याचे ठायीं बंधाचा अध्यास घडत नाहीं, ही आशंका घडत नाहीं. कारण कीं,

जरी आत्मा स्वयंप्रकाशरूप आहे तरी आत्म्याचा स्वरूपप्रकाश अज्ञानाचा विरोधी नाहीं, जर आत्मस्वरूपप्रकाश अज्ञानाचा विरोधी असता तर सुषुप्ती-मध्यें प्रकाशरूप आत्म्याचे ठायीं अज्ञानप्रतीति होते ती न झाली पाहिजे. कारण कीं निद्रेपासून जागृत जो पुरुष त्यास असें ज्ञान होतें कीं मी सुख-रूप निजलों होतों आणि कांहीं जाणत नव्हतों, या ज्ञानाचा सुख आणि अ-ज्ञान विषय आहे. सुखाचें आणि अज्ञानाचें जें जागृतीमध्यें ज्ञान आहे तें प्र-त्यक्ष नाहीं, कारण कीं ज्या ज्ञानाचा विषय सन्मुख असतो तें ज्ञान प्रत्यक्ष म्हणावें आणि जागृतिकालांत सुख आणि अज्ञान नाहीं, म्हणून जागृतीम-ध्यें सुख व अज्ञानाचें ज्ञान प्रत्यक्ष नाहीं, किंतु स्मृतिज्ञान आहे. ती स्मृति अज्ञात वस्तूची होत नाहीं, किंतु ज्ञातवस्तूची होते. यास्तव सुषुप्तीमध्यें सुख आणि अज्ञानाचें जें ज्ञान तें अंतःकरण किंवा इंद्रियजन्य नाहीं; कारण कीं, सुषुप्तीमध्यें अंतःकरणादिइंद्रियांचा अभाव आहे. या कारणास्तव सुषुप्तीमध्यें आत्मस्वरूपच ज्ञान आहे. ज्ञान आणि प्रकाश हा एकच अर्थ आहे. या प्र-कारेंकरून सुषुप्तीमध्यें आत्मा प्रकाशरूप आहे. त्या प्रकाशरूप आत्म्यास्तव स्व-रूपसुख आणि अज्ञानाची प्रतीति होते. जर आत्मस्वरूपप्रकाश अज्ञानाचा विरोधी म्हणावा तर सुषुप्तीमध्यें अज्ञानाची प्रतीति न व्हावी. या कारणास्तव आत्मा प्रकाशरूप आहे. परंतु आत्म्याचा स्वरूपप्रकाश अज्ञानाचा विरोधी नाहीं. उलटा आत्म्याचा स्वरूपप्रकाश अज्ञानाचा साधक आहे. या अभिप्रा-येंकरूनच वेदांतशास्त्रामध्यें बोलिलें आहे कीं सामान्यचैतन्य अज्ञानाचें विरो-धी नाहीं, किंतु विशेषचैतन्यच अज्ञानाचें विरोधी आहे. जें व्यापकचैतन्य तें सामान्यचैतन्य म्हणावें, आणि वृत्तीचेठायीं स्थित चैतन्य तें विशेषचैतन्य म्ह-णावें. जसा काष्ठस्थित सामान्यअग्नि अंधकाराचा विरोधी नाहीं, आणि मथ-नापासून जो प्रगट तो वातीशीं संयुक्त होऊन अंधकाराचा विरोधी होतो. तद्वत् व्यापकचैतन्य अज्ञानाचें विरोधी नाहीं. परंतु वेदांतविचारापासून अंतः-करणाची जी ब्रह्माकार वृत्ति होते तिचे ठायीं स्थित जें चैतन्य तें अज्ञानाचें विरोधी आहे. या प्रकारेंकरून केवलचैतन्य अज्ञानाचें विरोधी नाहीं, किंतु वृत्तिसहित चैतन्य अज्ञानाचें विरोधी आहे, अथवा चैतन्यसहित वृत्ति अज्ञा-

नाची विरोधी आहे. प्रथम पक्षामध्यें तर अज्ञाननाशाचा हेतु चैतन्य आहे आणि वृत्ति साह्य आहे. दुसऱ्या पक्षामध्यें अज्ञाननाशाचा हेतु वृत्ति आहे, आणि चैतन्य साह्य आहे ही अवच्छेदवादाची रीति आहे आणि आभासवादामध्यें सामान्यचैतन्याचे परी विशेषचैतन्य अज्ञानाचें विरोधी नाहीं, किंतु वृत्तिसहित आभास अथवा अभाससहित वृत्ति अज्ञानाची विरोधी आहे. एवं प्रकाशरूपचैतन्य अज्ञानाचें विरोधी नाहीं. यास्तव चैतन्याचें जें आश्रित अज्ञान तेणेंकरून आवृत जो आत्मा त्याचे ठायीं बंधाचा अध्यास घडतो. आतां सामान्यरूपेंकरून जें ज्ञात आणि विशेषरूपेंकरून अज्ञात त्याचे ठायीं अध्यास होतो आत्म्याचे ठायीं सामान्यविशेष भाव नाहींत ह्मणून निर्विशेष आत्मा ज्ञात आणि अज्ञात घडत नाहीं, ह्मणून त्याचेठायी अध्यासाचा असंभव आहे; ही शंका घडत नाहीं कारण कीं आत्मा आहे अशी प्रतीति सर्वांना होते. आत्मा नाम आपल्या स्वरूपाचें आहे. तस्मात् मी नाहीं अशी कोणासही प्रतीति होत नाहीं, किंतु मी आहें ही सर्वांना प्रतीति होते. ह्मणून सद्रूपेंकरून आत्म्याचें सर्वांना भान होतें. आणि चैतन्य आनंद व्यापक नित्यशुद्ध नित्यमुक्तरूप आत्मा आहे ही प्रतीति सर्वांना होत नाहीं, म्हणून चैतन्यादिरूपेंकरून आत्मा अज्ञात आणि सत्रूपेंकरून ज्ञात आहे हें अनुभवसिद्ध आहे. तो अनुभव युक्तीकरून निवृत्त होत नाहीं. ह्मणून सर्वांना जें प्रतीत होतें आत्म्याचें सत्रूप तें सामान्यरूप ह्मणतात आणि केवल ज्ञान्यांशीं जें प्रतीत होतें चैतन्यादिक तें विशेषस्वरूप ह्मणतात. जें अधिक देशकालाचेठायीं स्थित तें सामान्यरूप ह्मणावें आणि न्यून देशकालाचेठायीं जें स्थित तें विशेषरूप ह्मणावें. यद्यपि चैतन्यादिक आत्म्याचीं स्वरूपें आहेत ह्मणून सत् अंशाचे परी चैतन्यादिक सर्वत्र व्यापकच आहेत, सत् अंशाच्या अपेक्षेंकरून चैतन्यादिकांशीं न्यून देशकाल आणि चैतन्यादिकांच्या अपेक्षेंकरून सत् अंशाशीं अधिक देशकाल बोलणें संभवत नाहीं, ह्मणून सत्रूप आत्म्याचा सामान्यांश आणि चैतन्यादि विशेषांश हें बोलणें संभवत नाहीं, तथापि सत्स्वरूपाची प्रतीति सर्वांना अविद्याकालींही होते आणि चैतन्यादिरूप आत्म्याची प्रतीति अविद्याकालीं सर्वांना होत नाहीं, केवल ज्ञान्याशीं मात्र होते. अविद्याकालीं चैतन्यादिक आहेत, परंतु प्रतीत

होत नाहींत, ह्मणून न झाल्यासमान आहेत. या अभिप्रायेंकरून चैतन्यादि न्यूनकालवृत्ति बोलिली आणि सत्‌रूप अधिककालवृत्ति बोलिलीं. याप्रकारें सत्‌रूपाचा, आणि चैतन्यादिकांचा सामान्यविशेषभाव घडत नाहीं. परंतु अल्पकाल, आणि अधिककाल प्रतीति होण्यास्तव सामान्यविशेषाचे परी आहे. ह्मणून आत्म्याचा सत्‌रूप सामान्य अंश, आणि चैतन्यादि विशेष अंश बोलिला, आणि निर्विशेष आत्मा या सिद्धांताचीही हानि नाहीं. जर आत्म्याचे ठायींच सामान्यविशेषभाव अंगीकारिले असते तर निर्विशेष आत्मा या सिद्धांताची हानि होते, ते सामान्यविशेषभाव आत्म्याचेठायीं स्वीकार केले नाहींत, किंतु अविद्येकरून सामान्यविशेषाचे परी प्रतीत होतात, ह्मणून सामान्यविशेषभाव बोलिले. एवं सत्‌रूपेंकरून ज्ञात आणि चैतन्यादिब्रह्मरूपेंकरून अज्ञात आत्म्याचे ठायीं बंधाचा अध्यास घडतो आणि त्या अध्यासरूप बंधाची ज्ञानेंकरूनच निवृत्ति संभवते, ह्मणून ग्रंथाचें प्रयोजन सिद्ध आहे. आतां निषिद्ध व काम्यकर्माचा परित्याग करून नित्य नैमित्तिक प्रायश्चित्त कर्म करावें, ह्मणून निषिद्धकर्माभावेंकरून नीचलोकप्राप्ति आणि काम्यकर्माभावेंकरून उत्तमलोकप्राप्ति होत नाहीं आणि नित्य नैमित्तिक कर्म न केल्यानें जें पाप होतें, तें तदनुष्ठान केल्यानें होत नाहीं, आणि या जन्मींच्या अथवा अन्य जन्मींच्या पूर्वकृत पापाचा साधारण व असाधारण प्रायश्चित्तेंकरून नाश होतो आणि पूर्वकृत काम्यकर्माच्या फलेच्छेच्या अभावेंकरून त्याचें फल होत नाहीं, ह्मणून मुमुक्षूशीं ज्ञानावांचूनही जन्माभावरूप मोक्ष होतो ही शंका घडत नाहीं. कारण कीं, नित्यनैमित्तिक कर्माचेंही स्वर्ग फल आहे, हा प्रसंग भाष्यकारानें युक्तिप्रमाणेंकरून प्रतिपादन केला आहे. ह्मणून नित्य नैमित्तिक कर्मेंकरून उत्तमलोकप्राप्ति होते, परंतु जन्माभाव घडत नाहीं आणि नित्य नैमित्तिक कर्माचें फल न स्वीकारिलें तर नित्य नैमित्तिक कर्मबोधक वेद निष्फल होईल, कारण कीं, जर नित्य नैमित्तिक कर्म न केल्यानें पाप होईल तर पापाची अनुपपत्ति त्याचें फल ह्मणावें. तें नित्य नैमित्तिक कर्म न केल्यानें पाप होत नाहीं, कारण कीं, नित्य नैमित्तिक कर्माचें जें न करणें तें अभावरूप आहे, आणि पाप भावरूप आहे, अभावापासून भावाची उत्पत्ति होत नाहीं. यास्तव

नित्य नैमित्तिक कर्म न करण्यानें पाप होतें हें बोलणें संभवत नाहीं. जर नित्य नैमित्तिक कर्म न केल्यानेंच पापोत्पत्ति अंगीकारावी तर अभावापासून भावाची उत्पत्ति होत नाहीं अशी द्वितीयाध्यायीं जी भगवदुक्ति तिचा विरोध होईल ह्मणून नित्य नैमित्तिक कर्माभावापासून भावरूप पापाची उत्पत्ति घडत नाहीं. या प्रकारें नित्य नैमित्तिक कर्माचें पापानुत्पत्ति फल नाहीं, किंतु नित्य नैमित्तिक कर्मावांचूनही पापाची अनुत्पत्ति सिद्ध आहे, ह्मणून नित्य नैमित्तिक कर्माचें जर स्वर्गरूप फल न स्वीकारिलें तर कर्म निष्फल होईल आणि निष्फल नित्य नैमित्तिक कर्माचा बोधक वेदही निष्फल होईल, ह्मणून नित्य नैमित्तिक कर्मेंकरून स्वर्गफल होतें, आणि जन्मांतरींच्या काम्यकर्मेच्छाभावेंकरून फल होत नाहीं हें बोलणें सम्यक् नाहीं, कारण कीं कर्मबीजापासून दोन अंकुर उत्पन्न होतात. एक वासना व दुसरें अदृष्ट. धर्माधर्माचें नाम अदृष्ट आहे. शुभ कर्मापासून शुभवासना व धर्मरूप अंकुर उत्पन्न होतो आणि अशुभ कर्मापासून अशुभवासना व अधर्मरूप अंकुर उत्पन्न होतो. शुभ वासनेपासून पुढें शुभकर्माचे ठायीं प्रवृत्ति आणि धर्मापासून सुखभोग होतो. तद्वत् अशुभ वासनेपासून अशुभकर्माचे ठायीं प्रवृत्ति आणि अधर्मापासून दुःखभोग होतो, एवं कर्मबीजापासून वासनारूप आणि अदृष्टरूप अंकुर उत्पन्न होतात. त्यामध्यें वासनारूप अंकुराचा उपायेंकरून नाश होतो आणि अदृष्टरूप अंकुराचा फलोत्पत्तीवांचून नाश होत नाहीं हा शास्त्राचा निश्चय आहे. अशुभकर्मापासून उत्पन्न जो अशुभवासनांकुर त्याचा सत्संगादि उपायेंकरून नाश होतो. शास्त्रामध्यें जितका पुरुषार्थ बोलिला आहे त्यापासून प्रवृत्तीचा हेतु जी वासना तिचाही नाश होतो ह्मणून पुरुषार्थही सुफल आहे आणि भोगाचा हेतु जें अदृष्ट त्याचा नाश होत नाहीं ह्मणून फल दिधल्यावांचून कर्माची निवृत्ति होत नाहीं. हा शास्त्रोक्त प्रसंग आहे, त्यासही विरोध नाहीं. या प्रकारें अज्ञान्याशी फलभोगावांचून कर्मनिवृत्ति संभवत नाहीं, आणि ज्ञान्याशी तर भोगावांचूनही कर्मनिवृत्ति संभवते. कारण कीं कर्म कर्त्ता आणि फल हीं सत्य नाहींत, किंतु अविद्येकरून कल्पित आहेत, त्या अविद्येचें ज्ञान विरोधी आहे. ह्मणून अविद्याकल्पित जे कर्मादिक त्यांचा ज्ञानेंकरूनच

नाश होतो. जसे स्वप्नामध्यें निद्रेकरून जे पदार्थ प्रतीत होतात त्यांचा जागृतीचे ठायीं निद्रेच्या निवृत्तिकरून अभाव होतो. तसे अविद्यारूप निद्रेकरून प्रतीत जे होतात कर्म कर्ता फल त्यांचाही ज्ञानरूप जागृतीचे ठायीं अविद्यानिवृत्तिकरूनच अभाव होतो, ज्ञानावांचून अन्यानें अभाव होत नाहीं. आणि जर इच्छेच्या अभावेंकरून कर्माचा फलभोग होत नाहीं तर ईश्वरसंकल्प मिथ्या होईल. कारण कीं फलभोगावांचून अज्ञान्याच्या कर्माची निवृत्ति होत नाहीं हा ईश्वरसंकल्प आहे. जर इच्छेच्या अभावेंकरून कृतकर्माचें फल न होईल तर ईश्वरसंकल्प मिथ्या होईल, आणि ईश्वर सत्यसंकल्प आहे, असें शास्त्रामध्यें प्रसिद्ध आहे, ह्मणून इच्छाभावेंकरून पूर्वकृत काम्य कर्माचें फल होत नाहीं, हें बोलणें विरुद्ध आहे. जर इच्छाभावेंकरूनच काम्यकर्माचें फल होत नाहीं तर अशुभ कर्माचें फल कोणासही न झालें पाहिजे. कारण कीं, अशुभकर्माचें फल दुःख आहे. त्याची कोणासही इच्छा नाहीं. ह्मणून ज्ञानावांचून कर्मफलाचा अभाव होत नाहीं. आणि जसें कर्मानुष्ठानकालीं निरिच्छ पुरुषाच्या कर्माचें फल वेदांताचे ठायीं अंगीकारिलें नाहीं, तसेंच कर्मानुष्ठानानंतरही जर पुरुषाची इच्छा निवृत्त झाली, तर कर्माचें फल होत नाहीं, ही शंका वेदांत न जाणूनच आहे. कारण कीं, फलेच्छेसहित जरी कर्म केलें अथवा फलेच्छेरहित कर्म केलें तरी त्यांस कर्मफलभोग निश्चित होतो. परंतु इच्छारहित कर्मेकरून अंतःकरणशुद्धि होते आणि इच्छासहित कर्म करणारास केवल भोग होतो, अंतःकरणशुद्धि होत नाहीं जर इच्छारहित कर्मानें शुद्धांतःकरण होऊन श्रवणेंकरून ज्ञान होईल तर त्यास कर्माचें फल होत नाहीं, आणि ज्यानें कर्म तर फलेच्छारहित केलें; परंतु श्रवणाच्या अभावेंकरून अथवा कोणत्यानि मित्तेंकरून जर ज्ञान न झालें तर त्यास इच्छारहित कर्माचे फलाचा भोग निवृत्त होत नाहीं, हा वेदांताचा सिद्धांत आहे. ह्मणून ज्ञानावांचून कर्मफलभोग निवृत्त होणार नाहीं. आतां प्रायश्चित्तेंकरून संपूर्ण अशुभ कर्माचा नाश होतो हेंही सिद्ध होत नाहीं. कारण कीं, अनंत कल्पांचें जें अशुभ कर्म त्याचें एक जन्माचे ठायीं प्रायश्चित्त संभवत नाहीं, आणि गंगास्नान व ईश्वरनामोच्चारणादिक सर्व पापनाशक जें साधारण प्रायश्चित्त आहे, तेंही ज्ञानाचें साधन आहे. ह्मणून

सर्व पापनाशक बोलिलें, आणि नित्यनैमित्तिक कर्मेंकरून जे क्लेश होतात, तें पूर्व संचित निषिद्ध कर्माचें फल आहे; ह्मणून संचित निषिद्ध कर्माचें फल आणीक होत नाहीं, हेंही प्रतिपादन सिद्ध होत नाहीं. कारण कीं, अनंत प्रकारचें जें संचित निषिद्ध कर्म, त्याचेंही अनंत प्रकारचें दुःखफल आहे, ह्मणून केवल कर्मानुष्ठानक्लेशेंकरूनच त्याचा भोग फल घडत नाहीं, आणि संपूर्ण संचित काम्य कर्मेंकरून एकच शरीर होतें हेंही घडत नाहीं; कारण कीं संचित काम्य कर्म अनंत आहे, त्याचा एक जन्माचे ठायीं भोग घडत नाहीं; आणीक एका पुरुषाशी एक कालामध्यें नानाशरीरेंकरून जो भोग बोलिला तो सिद्धयोग्यावांचून अन्यास घडत नाहीं आणि सिद्धयोग्यास तर अन्य सामर्थ्य आहे. परंतु ज्ञानावांचून मोक्ष होत नाहीं हा वेदांतसिद्धांत आहे. या प्रकारेंकरून काम्य कर्म व निषिद्ध कर्म त्यागून केवल नित्यनैमित्तिक कर्म जो करितो त्यास नित्यनैमित्तिककर्म फल भोगण्याकरितां आणि पूर्वकृत शुभाशुभ कर्माच्या फलभोगाकरितां अनंत शरीरें होतील, परंतु मोक्ष होणार नाहीं. या कारणास्तव ज्ञानद्वारा बंधनिवृत्ति ग्रंथाचें प्रयोजन सिद्ध होतें. जसें स्वप्नामध्यें जे मिथ्यापदार्थ प्रतीत होतात त्यांची जागृतीवांचून निवृत्ति होत नाहीं, तसाच बंधही मिथ्या प्रतीत होतो, त्याची ज्ञानरूप जागृतीवांचून निवृत्ति होत नाहीं. या प्रकारेंकरून अधिकारी व विषय व प्रयोजनाच्या संभवास्तव संबंधाची सिद्धि घडते, आणि अधिकाऱ्यादिकांच्या संभवास्तव ग्रंथाचा आरंभही सफल आहे.

मू० ओं०

॥ दादू दीनदयाळ अति ॥ सत्सुख परं स्वयंज्योति ॥
ज्यामध्यें बुद्धीची नाहीं गति ॥ तोच निश्चिती निश्चलदास॥२०॥
इति श्रीविचारसागर ग्रंथ ॥ पंडित निश्चलदासकृत ॥
अनुबंधप्रतिपादन विस्तृत ॥ द्वितीय प्रकरणांत वर्णिलें ॥ २१ ॥
श्रीकृष्णार्पणमस्तु ॥ ॥ ॥ ॥ ॥

विचारसागर तरंग तिसरा

॥ श्रीगणेशायनमः श्रीगुरुसच्चिदानंदाय नमः ॥

॥ मू. ओं. ॥

चार अनुबंध जाणून यथार्थ । जो ज्ञानवान् गुरुसंमवेत ॥
श्रवण पठण करीत हा ग्रंथ । तो पावत मोक्षपंथ ॥ १ ॥

टीका—चार अनुबंध यथार्थ जाणून श्रोत्रिय ब्रह्मनिष्ठ सद्गुरुमुखेंकरून जो हा ग्रंथ श्रवण पठण करील, त्यास मोक्षपंथ ह्मणजे मोक्षसाधन जें ज्ञान तें त्यास प्राप्त होईल.

॥ मू. ओं. ॥

अनायासें मतिभूमींत । ज्ञान आराम सुख देत ॥
यास्तव मी सांगतों ग्रंथ । संवाद प्रस्तुत गुरुशिष्यांचा ॥ २ ॥

टीका—गुरुशिष्य संवादेंकरून अर्थाचें निरूपण करितों तेणें श्रोत्यांना ब्रह्मात्मबोध सुखेंकरून होतो, या कारणास्तवच गुरुशिष्यसंवादेंकरून ग्रंथाचा आरंभ करितों ॥ अथ गुरुलक्षणं ॥

॥ मू. ओं. ॥

वेदाचा अर्थ यथार्थ जाणत । ब्रह्मात्म्याचें एकत्व निश्चित ॥
भेदपंचकबुद्धि नासून अद्वैत । उपदेशित अमलब्रह्म ॥ ३ ॥
भव मिथ्या मृगजलसमान । अणुमात्र न सांगे कांहीं अन्य ॥
अद्भुत उपदेश देत तो गुरु पूर्ण । केश लुंचून न शिखाच्छेदी ॥४

टीका—वेदार्थ यथार्थ जाणतो या शब्देंकरून वेदाधीत गुरु असावा आणि ब्रह्मात्म्याचें एकत्व जाणतो येणेंकरून आत्मज्ञानाचे ठायीं ज्याची निष्ठा तो सद्गुरु ह्मणावा. ज्यानें वेदाचें अध्ययन केलें आणि ज्ञानाचे ठायीं निष्ठा नाहीं तो सद्गुरु न ह्मणावा. ज्ञानाचे ठायी निष्ठा आहे, आणि वेदाध्ययन केलें नाहीं, तो तर स्वतः आपण मुक्त आहे, परंतु तो उपदेश देण्यायोग्य

सद्गुरु नाहीं. कारण की जिज्ञासूची शंका निवृत्त करण्याची युक्ति त्यास ज्ञात नाहीं. यद्यपि शंकारहित उत्तमाधिकाऱ्यास उपदेश करण्यायोग्य आहे, तथापि सर्वत्रांत उपदेश करण्यायोग्य नाहीं. ह्मणून तो सद्गुरु नाहीं. या कारणास्तव वेदाधीत आणि ज्ञानाचे ठायीं निष्ठा असा जो तो सद्गुरु ह्मणावा. आणि शिष्यबुद्धीचे ठायीं जें पंच प्रकारचें भेदभान आहे, त्याचें नानायुक्तीकरून निराकरण करण्याविषयी जो समर्थ तो सद्गुरु म्हणावा. ते भेदाचे पंच प्रकार दाखवितों. एक जीवेश्वराचा भेद, एक जीवजीवांचा परस्परभेद, आणि जीव व जडांचा भेद, ईश्वराचा व जडांचा भेद, जडजडांचा परस्पर भेद, हे पांच प्रकारचे भेद आहेत. त्यांचें खंडण करितो. कारण कीं भेद भयाचा हेतु आहे, या कारणास्तव भेदाचें निराकरण आवश्य कर्तव्य आहे. भेदाचें निराकरण करून अद्वैत ह्मणजे द्वैतरहित आणि अमल ह्मणजे अविद्यादि मलरहित जें ब्रह्म त्यातें दाखवितो, ह्मणजे आत्मस्वरूपेंकरून साक्षात्कार करवितो आणि सर्व संसाराचा मिथ्यारूपत्वेंकरून उपदेश करितो. तो अद्भुत उपदेश देणारा आचार्य म्हणावा आणि केवळ आपण मुंडन करून शिष्याची शिखा मात्र छेदन करणारा अथवा आणीक कांहीं संप्रदायचिन्हमात्रेंकरून अंकित करणारा तो आचार्य न ह्मणावा.

॥ मू. ओं. ॥

मुक्त करीत भवग्राहापासून । खड्गसम निज उपदेश देऊन ॥
तो देशिक ह्मणती बुधजन । नव्हे कृतीकरून वेषधारी ॥ ५ ॥
अर्थ स्पष्ट । इति गुरुलक्षणं ॥

॥ मू. ओं. ॥

सांगितलें हें गुरुलक्षण । श्रुतिमुनिवचनेंकरून ॥
आतां तेंच जाण शिष्यलक्षण ॥ ज्या साधनांनीं होत अधिकारी॥६॥

टीकाः—शास्त्रानुसार देशिक ह्मणजे गुरु त्याचीं लक्षणें वर्णिलीं आणि ज्या साधनेंकरून ग्रंथाविषयीं अधिकारी होतो तींच साधनें शिष्याचीं लक्षणें आहेत, याकरितां जीं अधिकाऱ्याचीं लक्षणें पूर्वीं बोलिलीं तींच आतां शिष्यांचीं लक्षणें जाणावीं ॥ अथ गुरुभक्तिफलवर्णनं ॥

॥ मू. ओं. ॥

ईश्वराहून गुरूचे ठायीं जाण । अधिक करीत भक्ति पूर्ण ॥
गुरुभक्तीविण जे प्रवीण । ते आत्मज्ञान न पावती ॥ ७ ॥

टीकाः—गुरूचे ठायीं ईश्वराहून अधिक भक्ति करितो; कारण कीं सर्व शास्त्रांमध्यें प्रवीण पुरुष असला तरी गुरूपदेशावांचून आत्मज्ञान प्राप्त होत नाहीं. तेंच आतां दृष्टांतेंकरून वर्णन करितों

॥ मू. ओं. ॥

हा वेद उदधि गुरूवीण । घेतां लागत लवणसमान ॥
श्रीगुरुमेघमुखेंकरून । घेतां अमृतासमान होय पैं ॥ ८ ॥

टीकाः—वेदरूपी जो समुद्र तो गुरूवांचून लवणासमान क्षार आहे; जसें तृषाशमनार्थ क्षारसमुद्राचें जलपान केलें तें केवल क्षारतेचा अनुभव करवितें, आणि त्यापासून क्लेश प्राप्त होतात, तसें गुरुवांचून वेदार्थाचा विचार जे करितात ते भेदरूप क्षारतेचा अनुभव करून जन्ममरण दुःखाप्रत पावतात. या कारणास्तवच रामानुज आणि मध्वादिकांनीं वेदार्थाचा विचार केला, परंतु गुरुद्वारा केला नाहीं, ह्मणून भेदनिश्चय करून जन्ममरण खेदाप्रत प्राप्त झाले. त्यांस मुक्तिरूप आनंद प्राप्त झाला नाहीं. यद्यपि रामानुजादिकांनीं आपआपल्या गुरुद्वारा वेदपठण करून विचारपूर्वक वेदाचें व्याख्यान केलें आहे, तथापि ज्या गुरूपासून त्यांणीं वेद पठण केला तो गुरु नाहीं, कारण कीं जो जीवब्रह्मएकतेचा उपदेश करितो तो गुरु म्हणावा हें गुरुलक्षणामध्यें पूर्वी कथिलें आहे. आणि त्यांचे पाठक जे गुरु ते जीवब्रह्मभेद उपदेशक आहेत; म्हणून त्यांचे ठायीं गुरुशब्दाचा जो प्रयोग आहे तो अर्हतासमान आहे. जसे अर्हताचे शिष्य अर्हतास गुरु ह्मणतात, परंतु अर्हत गुरुपदाचा विषय नाहीं. अर्हत ह्मणजे जैनाचा गुरु ह्मणावा. तसे भेदवाद्यांचे जे शिष्य ते आपल्या वेदपाठकांसच गुरु ह्मणतात. अन्य गुरु मानीत नाहींत. या कारणास्तव रामानुजादिक जे भेदवादी त्यांणीं गुरुद्वारा वेदविचार केला नाहीं, ह्मणून भेदाचे ठायीं अभिनिवेश करून जन्ममरण क्लेशाप्रत प्राप्त झाले. तसेच आणीक कोणी गुरूवांचून स्वतः वेदार्थाचा विचार करितात, अथवा भेदवाद्यापासून पठण करून

विचार करितात, तेही भेदरूप क्षारतेचा अनुभव करून जन्ममरण क्लेशाचा अनुभव करितात. या कारणास्तव जे मेघरूप ब्रह्मविद्‌गुरूपासून वेद श्रवण करून अर्थ विचार करतील त्यांस अमृताहून अधिक आनंदाचा हेतु होईल. जसें समुद्राचें जल स्वरूपतः क्षार आहे, परंतु मेघद्वारा मधुर होतें, तसा वेदाचा अर्थ ब्रह्मनिष्ठ गुरूपासून आनंदास हेतु होतो. आतां ज्या गुरूपासून वेदार्थविचारद्वारा मुक्तिफल प्राप्त होतें, तो गुरु ज्ञानी असावा किंवा अज्ञानी असावा हें स्पष्ट बोलिलें नाहीं. म्हणून जो अज्ञानी तो गुरु नाहीं असें दृष्टांतेंकरून प्रतिपादन करितों.

॥ मू. ओं. ॥

॥ चर्मघटसम अज्ञ जन ॥ मेघसमान श्रीगुरु जाण ॥
यास्तव करावें वेदपठण ॥ अन्य त्यजून गुरूपाशीं ॥ ९ ॥

टीकाः—अज्ञ म्हणजे अज्ञानी तो चर्मपात्रासमान म्हणावा अथवा घटद्वारा ग्रहण केलें जें समुद्राचें जल तें विलक्षण म्हणजे मधुर स्वादाशी हेतु नाहीं, तसें अज्ञानी पुरुषापासून ग्रहण केलें जें वेदसमुद्राचें अर्थरूप जल तें विलक्षण आनंदाशी हेतु होत नाहीं. तस्मात् अज्ञानी वेदपाठक तो चर्मपात्र अथवा घटासमान आहे, आणि ज्ञानी मेघासमान आहे, हें पूर्वीं प्रतिपादन केलें आहे. म्हणून चर्मपात्र आणि घटसमान जे अज्ञानी वेदपाठ करविणारे आहेत त्यांस त्यागून जो मेघसमान ज्ञानी गुरु आहे, त्यापासून वेदार्थ पठण करावा अथवा श्रवण करावा. आतां ज्ञानवानापासूनच वेद पठण करावा, या प्रतिपादनेंकरून अशी शंका होते कीं, श्रुतिवाक्येंकरून जीवब्रह्मस्वरूप विचारद्वारा ज्ञान होतें, अन्य संस्कृत ग्रंथेंकरून अथवा प्राकृत ग्रंथेंकरून ज्ञान होत नाहीं, म्हणून हा प्राकृत ग्रंथाचा आरंभ निष्फळ आहे. त्याचें समाधान सांगतों.

॥ मू. ओं. ॥

॥ ब्रह्मरूप आहे ब्रह्मवित् ॥ त्याची वाणी ती वेदवत् ॥
॥ प्राकृत अथवा संस्कृत ॥ नाश करीत भेदभ्रम ॥ १० ॥

टीका.—ब्रह्मवेत्ता जो पुरुष तो ब्रह्मरूप आहे हा प्रसंग श्रुतीमध्यें प्र-

सिद्ध आहे. म्हणून त्याची वाणी वेदरूप आहे. ती प्राकृत असो अथवा संस्कृत असो. सर्वथा भेदभ्रमाचा छेद करिते. आणि जर म्हणाल कीं वेदवचनावांचून ज्ञान होत नाहीं, तो तर नियम नाहीं. जसें आयुर्वेदांतर्गत रोगादिपरीक्षा आणि औषधादि त्या सर्वांचें अन्य संकृत ग्रंथेंकरून आणि फारशी भाषाग्रंथेंकरून ज्ञान होतें, तसेंच सर्वांचा आत्मा जें ब्रह्म त्याचें ज्ञान भाषादिग्रंथेंकरून होतें. या कारणास्तव स्मृति पुराण इतिहासादिकांचे ठायीं सर्वज्ञ ऋषी मुनी यांचें ब्रह्मविद्याप्रकरण वर्णिलें आहे. जर वेदावांचून ज्ञान होत नाहीं तर हें संपूर्ण प्रकरण व्यर्थ होईल, म्हणून आत्मस्वरूपप्रतिपादक जें वाक्य त्यापासून आत्मज्ञान होतें. तें वेदवाक्य असो अथवा अन्य असो. या कारणास्तव भाषाग्रंथेंकरूनही ज्ञान होतें, ही वार्ता सिद्ध झाली.

॥ मू. ओं. ॥

वेदसम ज्याचें वचन ॥ त्यांची सेवा करितां पूर्ण ॥
जर सेवेनें होतील प्रसन्न ॥ तर स्वरूपज्ञान पावती ॥ ११ ॥

टीकाः—ज्या ब्रह्मवेत्याचें वचन वेदासमान आहे त्या ब्रह्मवेत्त्याची जिज्ञासूनें सेवा करावी. कारण कीं जर सेवेंकरून आचार्य प्रसन्न होतील तर जिज्ञासु आपलें स्वरूप जाणेल. येणेंकरून हें सिद्ध झालें कीं आचार्यसेवा ईश्वरसेवेहून अधिक आहे. कारण कीं ईश्वरसेवा अदृष्टफलाचा हेतु आहे आणि आचार्यसेवा अदृष्टफलाचा आणि दृष्टफलाचा हेतु आहे, जो धर्माधर्मउत्पत्तिद्वारा फलाचा हेतु असतो तो अदृष्टफलाचा हेतु म्हणावा, आणि जो धर्माधर्मउत्पत्तीवांचून साक्षात् फलाचा हेतु असतो तो दृष्टफलाचा हेतु म्हणावा. ईश्वराची सेवा धर्मोत्पत्तिद्वारा अंतःकरणशुद्धिरूप फलाचा हेतु आहे, म्हणून ईश्वरसेवा अदृष्टफलाचा हेतु आहे आणि आचार्यसेवा धर्माच्या अपेक्षेवांचून आचार्यांची प्रसन्नता करूनच उपदेशरूप फलाचा हेतु आहे म्हणून दृष्टफलाचा हेतु आहे आणि धर्मोत्पत्तिद्वारा अंतःकरणशुद्धिरूप फलाचा हेतु आहे म्हणून अदृष्टफलाचाही हेतु आहे, या प्रकारेंकरून आचार्यसेवा ईश्वरसेवेहूनही उत्तम आहे. या कारणास्तव जिज्ञासूनें सर्व प्रकारेंकरून ब्रह्मवेत्त्या आचार्याची सेवा करावी.

॥ अथ आचार्यसेवाप्रकारः ॥

॥ मू. ओं. ॥

॥ जेव्हां होत गुरुदर्शन । तेव्हां दंडप्राय करी नमन ॥
॥ चरणकमळींचें रज पावन । धरीत जाण मस्तकीं ॥ १२ ॥
॥ आणि गुरूसमीप वास करीत । अतिउत्कंठित जिज्ञासा निश्चित ॥
॥ जो तनु मन धन वाणी अर्पित । हृदयीं इच्छित बंधमोक्ष ॥ १३॥

॥ अथ तनुअर्पणप्रकारः ॥

॥ मू. ओं. ॥

॥ सेवा करीत शरीरेंकरून । बहु विस्तारपूर्वक प्रयत्न ॥
॥ गुरुआज्ञेचें उल्लंघन । किमपि जाण न करीच ॥ १४ ॥

॥ अथ मानसार्पणप्रकारः ॥

॥ मू. ओं. ॥

॥ मनीं परम प्रेम पूर्ण । ईश्वरतुल्य राखित जाण ॥
॥ मज गुरु होतील प्रसन्न ॥ इच्छित मन निशिदिनीं ॥ १५
दोष दृष्टि नेणे स्वप्नांत ॥ हरि हर ब्रह्मा सम मानित ॥
गुरुमूर्तीचें ध्यान हृदयांत ॥ धरीत पूर्ण कल्याण इच्छा ॥१६॥

॥ अथ धनार्पणप्रकारः ॥

॥ मू. ओं. ॥

पत्नी पुत्र भूमि पशु दासी ॥ दास द्रव्य गृह धान्यराशी ॥
धन शब्द सर्व बोलती याशीं ॥ तें त्यागून गुरूशी शरण होत ॥१७॥
धनार्पणाचा प्रकार एक ॥ बोलिलों आतां दुसरा ऐक ॥
गृहस्थ याज्ञवल्क्य सम देख ॥ अर्पावें सकळिक त्या गुरूशीं ॥१८॥

टीकाः—पत्नी आदिकरून धान्यपर्यंत सर्व धन म्हणावें. त्या सर्वांचा त्याग करून त्यागी जो गुरु त्याशी शरण व्हावें. हें धनार्पण म्हणावें; कारण कीं गुरु त्यागी आहे, तो स्वतः स्वीकार करीत नाहीं. म्हणून त्या गुरुप्राप्तीकारणें धनाचा त्याग करावा. एवंरूप जो त्याग तोही गुरूसत्र अर्पण

बोलिला आहे. आणि जर गृहस्थ गुरु असेल तर त्यास समग्र अर्पण करावें हें दुसऱ्या प्रकारें धनार्पण बोलिलें. त्याविषयीं कोणी शंका करितील कीं ब्रह्मविद्येचा गुरु गृहस्थ नाहीं. ही शंका घडत नाहीं. कारण कीं याज्ञवल्क्य उद्दालकादि ब्रह्मविद्येचे गुरू गृहस्थही वेदामध्यें बहुत ऐकिले आहेत; म्हणून गृहस्थही गुरू संभवताहेत. ॥

॥ अथ वागर्पणप्रकारः ॥

॥ मू. ओं. ॥

वर्णीत गुरूचे अत्यंत गुण ॥ तेणें वाणी होत पवित्र पूर्ण ॥
कधीं न करी दोषवर्णन ॥ हें वाणी अर्पण अतिश्रेष्ठ ॥ १९ ॥

जो इच्छित आपलें कल्याण ॥ तनु मन धन वाणी अर्पून ॥
करी गुरुस्थानीं वास बहु दिन ॥ भिक्षेंकरून जीवन करी ॥२०॥

टीकाः—जो पुरुष आपलें कल्याण इच्छितो तो पूर्व रीतीप्रमाणें तनु मन धनादि अर्पण करून आपण बहुत काल जेथें गुरु असतील, तेथें अथवा समीप वास करितो आणि भिक्षेंकरून जीवन म्हणजे प्राण धारण करितो.

॥ मू. ओं. ॥

ती भिक्षा गुरूपुढें ठेवित । निज भोजना नाहीं मागत ॥
जें गुरु तेणें जठर तृप्त । न देतां न त्यागित भिक्षावृत्ति ॥ २१ ॥

अन्य दिनीं भिक्षा समस्त । पुनः गुरू पुढें समर्पित ॥
चित्तीं ग्लानि न करी किंचित् । जो इच्छित निजकल्याण ॥ २२ ॥

टीकाः—जें भिक्षान्न शिष्य आणितो तें आपणच भोजन करीत नाहीं, किंतु देशिक जो गुरु त्याचे पुढें ठेवितो, आणि तें भिक्षान्न आपल्या भोजनाकरितां गुरूपाशीं मागतही नाहीं आणि एक्या दिवसांत दुसऱ्यानें भिक्षा मागण्यास जात नाहीं, किंतु गुरु जर कृपा करून देतील तर भोजन करितो. आणि शिष्यश्रद्धेच्या परीक्षेनिमित्त गुरु अन्न न देतील तरी दुसरे दिवशीं जी भिक्षावृत्ति आहे ती सांभाळितो.

॥ मू. ओं. ॥

या व्यवहारांत अवकाश पाहून । प्रसन्न गुरु सन्मुख देखून ॥
विनंति करी कर जोडून । गुरु आज्ञेकरून प्रश्न करी ॥ २३ ॥

टीकाः—या रीतीच्या व्यवहारेंकरून जेव्हां गुरुशीं अवकाश पाहून आणि प्रसन्न मुखेंकरून गुरु आपल्या सन्मुख पावतील तेव्हां हात जोडून गुरूची स्तुति करून विनंति करितो कीं हे भगवन् मी आपणाशीं प्रश्न करूं इच्छितों. मग जर गुरु आज्ञा करितील तर प्रश्न करितो आणि जर कदाचित् जन्मांतरींच्या उत्तम कर्मेंकरून गुरु कृपेकरून शिष्याचे तनु अर्पणादि सेवेवांचून उपदेश करितील तरीही शुद्ध अधिकाऱ्याचें कल्याण होईल कारण कीं गुरुसेवेचीं दोन फळें आहेत. एक गुरूची प्रसन्नता व दुसरी अंतःकरणशुद्धि हीं दोन्हीही फळें त्यास प्राप्त आहेत.

॥ मू. ओं. ॥

तनु मन वाणी अर्पून ॥ ज्याचे सेवेंत चित्त लाविती जाण ॥
तो सर्वरूप आहे आपण ॥ दादू पूर्ण सदा साह्य करी ॥ २५ ॥

इति श्रीविचारसागर ग्रंथ ॥ पंडित निश्चलदासकृत ॥ गुरुशिष्यलक्षण किंचित् ॥ तृतीय प्रकरणांत वर्णिलें ॥ २४ ॥
श्रीकृष्णार्पणमस्तु ॥ शुभंभवतु ॥ तृतीय तरंग समाप्तः ॥

विचारसागर तरंग चौथा.

॥ मू. ओं. ॥

आतां गुरुशिष्यसंवादेंकरून ॥ सांगेन ऐका कथा नवीन ॥
अर्थ पाहतां जिज्ञासु जन ॥ विचारप्रविण होती जेथें ॥ १ ॥
तिघां पुत्रांसीं समवेत ॥ शुभसंतती नामें राजा विख्यात ॥
स्वर्ग मृत्यु पाताळांत ॥ त्याशी मानिती सर्वही ॥ २ ॥
त्या तिघां पुत्रांचें नामाभिधान ॥ सांगतों तें करावें श्रवण ॥
जें सकळ शास्त्रांचें भूषण ॥ आणि परम पावन तिन्ही लोकीं ३
प्रथम तत्त्वदृष्टि उत्तम ॥ दुजा अदृष्ट नामें मध्यम ॥
आणि तर्कदृष्टि हें विख्यात नाम ॥ कनिष्ठत्वें परम जाणावें॥४॥
त्या शुभसंततीनें तत्त्वतां । खेळतां सारिली बालावस्था ।
मदनाचेनी संगें तरुणावस्था ॥ सारिली ते आतां परियेसा॥५॥
जयांचेनि कामा काम उपजत ॥ अशा स्त्रिया असति गृहांत ॥
आणि त्रिभुवनींचे भोग्यही सर्वत्र ॥ प्राप्तत्वें भोगीत यथासुखें॥६॥
स्वर्ग मृत्यु पाताळांतील सहज ॥ सर्व वैभव भोगसमाज ॥
अशेष पावून बल निजतेज ॥ करित राज्य शुभसंतति ॥ ७ ॥
असा कोणी एके समयीं ॥ सहज विचार करी निजहृदयीं ।
म्हणे आत्माच सुखरूप पाहीं ॥ त्याहून सर्वही असार ॥ ८ ॥
या कारणें त्यजून हें राज्य ॥ जाणूं आत्मस्वरूप निज ॥
आणि तिघे पुत्र ते भूपत्वें सहज ॥ करोत राज्य त्रिलोकींचें ॥९॥
असा विचार करून निजमनांत ॥ मंत्रिद्वारा पुत्रांतें पाचारीत ॥
समीप नेऊन एकांतांत ॥ करविलें श्रुत निजवैराग्य ॥ १० ॥
आणि पुनः म्हणतसे पुत्रांशीं ॥ तुम्ही चालवा या राज्यभाराशीं
एकें असावें पाताळाशीं । एकें स्वर्गाशीं असावें ॥ ११ ॥

एकें असावें पृथिवीवरी । राज्य करावें काशीपुरीं ।
जेथें असे स्वामी त्रिपुरारी । सर्वांतरीं राहणारा ॥ १२ ॥
जे अंतकालीं शिवउपदेश ऐकती । ते अनायासें मोक्ष पावती ।
जेथें मूर्तिमान असे भागीरथी । अगाध गति उत्तरवाहिनी ॥१३॥
असा बोलिला राजा आपण । म्हणे स्वस्वदेशाचें करावें पाळण ।
हा भ्रातृविभाग यथार्थ जाण । दिधला विभागून तुम्हांशी ॥१४॥
जर हा बंधुबंधूंचा विभाग । पित्यानें न विभागितां सांग ।
तरी त्याविषयीं होत दुःखप्रसंग । तो दोष निवारिला म्यां॥१५॥
बरवें जाणितलें म्यां निजहृदयीं । हा संसार सर्व दुःखरूप पाहीं ।
यास्तव राज्य टाकून समग्रही । निजविचार पाही करूं इच्छी ।१६
आणीक ऐकावें उत्तर । ही प्रजा स्वदुःखें दुःख फार ।
भोगिताहे निरंतर । तें दुःख अपार मज न साहवे ॥ १७ ॥
आणि जे श्रेष्ठ ऐश्वर्येंकरून । अथवा सत्ताधारित्वें असती जाण ।
त्यांशीं श्रेष्ठ मानिती ते अज्ञ जन । निजविचारहीन पामर ॥ १८॥
मज पाहतां जगांतील जें भाग्य । तें दरिद्र्याहून दरिद्र सांग ।
यास्तव त्यागून सर्व संग । निजसुख अव्यंग इच्छितों मी ॥ १९॥
अशीं अनंत वाक्यें बोलतां तात । तिघे बंधू ऐकती यथार्थ ।
मग ते सुबुद्धि आणि विचारयुक्त । करिती एकांत तिघेजण ।२०।
ते परस्पर म्हणती आपणांत । पाहा हा कसा आमचा तात ।
आम्हां बुडवून दुःखसमाजांत । आपण होऊं इच्छित ब्रह्मसम ॥२१॥
तस्मात् जे कोणी विचारचतुर । असती जे बुद्धीचे सागर ।
ते दुःखखाणी जाणून अपार । त्यागिती सर्वत्र राज्यादिक ॥२२॥
आतां त्यजून हें राज्य दुःखमूळ । साधावें निजकाम निर्मळ ।
असा विचार करूनी सकळ । निघती तात्काळ गृह त्यागून ॥२३॥
तिघे चालिले सद्गुरु शोधित । मोक्षकाम धरूनि हृदयांत ।
पित्याचें नाम जें शुभसंतत । तें केलें सार्थ तिघांनीं ॥ २४ ॥
शोधित शोधित देश बहुत । आले भागीरथीतीरीं एकांतांत ।

निबिड तरू पल्लवशाखा विस्तृत। तेथें एक महंत देखिला त्यांहीं॥२५॥
वटवृक्षातळीं आसनीं बसून । भद्रा मुद्रा केली धारण ।
जीवब्रह्माचें एकपण । उपदेशित पूर्ण त्रिगुणरहित ॥ २६ ॥
दोषरहित एकाग्र चित्त । शिष्यसंघ परिवार बहुत ।
गुरुउपदेश पाहून हृदयांत । विचार करित एकपणें ॥ २७ ॥
शंभू जसा कैलासीं । उपदेशित सनकादिकांशीं ।
तीच मान्यता देखून त्यांशीं । नमून चरणांसीं होती शरण ॥२८॥
मग शिष्यरीती अनुसार। तिघे गुरुसेवा करिती समग्र ।
हृदयीं मोक्षकाम निरंतर । केला अर्धसंवत्सर वास तेथें ॥ २९ ॥
तंव श्रीगुरु झाले प्रसन्न । पुसती अमृतवचनेंकरून ।
तुम्ही तिघे कोण कवण स्थान । काय कारण आलेती ॥ ३० ॥
तत्त्वदृष्टि बंधूंशीं अवलोकित । स्वहृदयीं त्यांचें जाणून मनोगत ।
मग उठोन कर जोडित । वचन बोलत अभिप्रायरूप ॥ ३१ ॥
तत्त्वदृष्टिरुवाच । हे गुरो आम्ही सहोदर तिघेजण ॥
आहों शुभसंततीचे संतान । बहु हीन दीन अज्ञ नवीन ॥
आणि हृदयीं प्रीति पूर्ण स्वरूपाची ॥ ३२ ॥
दयानिधि कल्पतरु आपण । आम्ही असूं अतिदुःखाधीन ॥
आपल्या प्रश्नाचें प्रतिवचन । आपल्या आज्ञेकरून बोलेन मी ॥३३॥
॥ श्रीगुरुरुवाच ॥
ऐक्य शिष्या माझें वचन । जें तूं पुसशील तें मी सांगेन ॥
हृदयींचे सर्व संशय जाऊन । परमानंद पूर्ण पावशील ॥ ३४ ॥
गुरूची पाहून दयालुता । शिष्यहृदयीं आनंद झाला तत्त्वतां ॥
म्हणे कार्यसिद्धि झाली आतां। मग धरून नम्रता बोले वाक्य ॥३५॥
॥ तत्त्वदृष्टिरुवाच ॥
हे भगवान् तुम्ही कृपानिधान । महेशासम सर्वज्ञ पूर्ण ॥
आम्ही अल्पमती अज्ञान । जन्मादिमरण भय मानितों ॥ ३६ ॥

कर्म उपासना केली बहुत । तेणें अधिकचि बंधन होत ॥
जेणें भवदुःखाचा होईल अंत । असा उपाय त्वरित सांग स्वामी॥३७॥
आणि परमानंद इच्छितों आम्ही । त्याचा सुलभ उपाय सांगा स्वामी।
जरी कृपा करून बोलाल तुम्ही । तरी कृतकृत्य आम्ही होऊं
सत्य ॥ ३८ ॥

टीकाः—हे भगवन्, आपण कृपानिधान आहांत, आणि सदाशिवासमान आपण सर्वज्ञ आहांत, आणि आम्ही तर मरणादि दुःखरूपी जो संसार तेणें-करून भीत आहों; त्याचे निवृत्तीचा आपण उपाय सांगा, आणि परमानंदाचे प्राप्तीचा उपाय सांगा. हे गुरो, कर्म व उपासनानुष्ठान बहुत केलें, परंतु त्यापासून आम्हास वांच्छित फल प्राप्त झालें नाहीं, उलटा संसारबंध अधिकच होता झाला. यास्तव आपण आणीक असा उपाय दाखवावा कीं ज्या उपायेंकरून आम्ही कृतार्थ होऊं.

॥ मू. ओं. ॥

श्रीगुरूनीं ऐकतां वृत्तांत । म्हणे हे शिष्य मोक्षेच्छु निश्चित ॥
यांशीं साधन जें ज्ञान वेदोक्त । तेंचि यथार्थ सांगितलें पाहिजे॥३९॥
यद्यपि अनेक शास्त्रांचे ठायीं । भिन्न भिन्न ज्ञानाचें स्वरूप कथिलें पाहीं॥
तथापि जिवब्रह्मभेद जेथें नाहीं । तें ज्ञान पाही येथें बोलिजेल ॥४०॥

टीकाः—दुःखाची निवृत्ति आणि परमानंदाची प्राप्ति हें मोक्षाचें स्वरूप म्हणावें. त्याची कामना शिष्याचे हृदयीं आहे हें पाहून त्याचें साधन जें वेदोक्त ज्ञान तें बोलते झाले. यद्यपि ज्ञानाचें स्वरूप अनेक शास्त्रांचे ठायीं भिन्न भिन्न वर्णन केलें आहे, तथापि जीवब्रह्माचा भेद निवृत्त करितें तें वेदामध्यें मोक्षसाधन बोलिलें आहे, म्हणून तेंच बोलताहेत.

॥ श्रीगुरुरुवाच ॥

हे शिष्य परमानंदाची प्राप्ति । आणि जन्मादिदुःखाची निवृत्ति ॥
ही इच्छा जी उत्पन्न तुझे चित्तीं । ती भ्रांतिजन्य निश्चितीं
मानी तूं ॥ ४१ ॥

कारण कीं परमानंद तुझें स्वरूप । तुजमाजीं नाहीं दुःखादि अल्प ॥
अज अविनाशि ब्रम्ह आपेआप । क्लेशादिक ताप नको मानूं ॥४२॥

टीका:—हे शिष्य, परमानंदाचे प्राप्तीविषयीं आणि जन्ममरणादि दुःखरूप संसारनिवृत्तीविषयीं जी तुला इच्छा झाली आहे, त्या इच्छेची भ्रांतीकरून उत्पत्ति आहे, असें तूं जाण. कारण कीं तूंच स्वतः परमानंदस्वरूप आहेस, म्हणून त्याचे प्राप्तीची इच्छा घडत नाहीं. जी वस्तु अप्राप्त असते, तिच्या प्राप्तीची इच्छा घडते, आणि आपलें स्वरूप सदां प्राप्त आहे त्याचे प्राप्तीविषयीं इच्छा भ्रांतीवांचून संभवत नाहीं. आणि जन्मादि जो संसार तो कदाचित् असावा, तर त्याचे निवृत्तीविषयीं इच्छा व्हावी, तो जन्मादि संसाराचा लेशही तुझे ठायीं नाहीं, यास्तव नाहीं जी दुःखरूप निवृत्ति तिजविषयीं इच्छा भ्रांतीवांचून संभवत नाहीं. आणि हे शिष्य, जन्म व नाशरहित जें चैतन्यरूप ब्रम्ह आहे तें तूं आहेस, म्हणून तूं आपल्या हृदयीं जन्मादि खेद कांहींच मानूं नको. ॥ **तत्त्वदृष्टिरु०** ॥

हे श्रेष्ठ गुरुवर्य मुनिवर । मी आनंदस्वरूपच आहें जर ॥
तरी विषयसंगें कां अंतर । सुख सत्वर पावतें ॥ ४३ ॥

टीका:—हे भगवन्, जर माझा आत्मा आनंस्वरूप आहे, तर विषयसंबंधेंकरून आनंदाचें भान, आत्म्याचे ठायीं न झालें पाहिजे. यास्तव आत्म आनंदरूप नाहीं, किंतु विषयसंबंधेंकरून आत्म्याचे ठायीं आनंद होतो.

॥ **श्रीगुरुरु०** ॥

॥ मू. ओं. ॥

आत्मविमुख बुद्धि ज्याची ॥ त्यास इच्छा होत विषयांची ॥
तेव्हां असे चंचलता बुद्धीची । सुखाभासाची होत हानि ॥ ४४ ॥
जेव्हां इच्छित पदार्थ पावत । तेव्हां बुद्धि विक्षेपरहित होत ॥
तेथें आनंद प्रतिबिंबत । पुनः तत्क्षणींच होत अन्य कामना ॥४५॥
यास्तव स्थिरतेची होत हानि । आनंदप्रतिबिंब जात नासूनी ॥
हा विषयसंगें होत आनंद मनीं । परि सद्गुरूवांचून कोणी न देखे ॥४६ ॥

टीका:—हे शिष्य, आत्मविमुख बुद्धि ज्याची असा जो पुरुष त्यास विषयाची इच्छा होते. या स्थानीं भोगाचें जें साधन तो विषय म्हणावा. म्हणून-धन व पुत्रादिकांचेंही ग्रहण करावें. त्या विषयाच्या इच्छेंकरून बुद्धि चंचल राहते. त्या चंचल बुद्धीचे ठायीं आत्मस्वरूप आनंदाचा आभास म्हणजे प्रतिबिंब होत नाहीं, आणि जेव्हां इच्छित विषयाची प्राप्ति होते, तेव्हां त्या पुरुषाची बुद्धि क्षणमात्र स्थित होऊन अंतर्मुख बुद्धीची वृत्ति होते. त्या अंतर्मुख वृत्तीचे ठायीं आत्मस्वरूप जो आनंद त्याचें प्रतिबिंब होतें; म्हणून त्या आत्मस्वरूपानंदाचा अनुभव करितो; या स्थानी पुरुषांना अशी भ्रांति होते कीं मजला विषयेंकरून आनंदाचा लाभ झाला. आतां विचारेंकरून पाहतांना विषयाचे ठायीं आनंद नाहीं. जर विषयाचे ठायीं आनंद असता तर एक्या विषयेंकरून तृप्त जो पुरुष त्यास जेव्हां दुसऱ्या विषयाची इच्छा होते, तेव्हांही प्रथम प्राप्त विषयेंकरून आनंद झाला पाहिजे. तो तर होत नाहीं. आणि आमच्या प्रकारेंकरून त्यास स्वरूपानंदाचें भान घडत नाहीं; कारण कीं जर दुसऱ्या विषयेच्छेंकरून बुद्धि चंचल आहे.तर तिचे ठायीं आनंदप्रतिबिंब संभवत नाहीं. अथवा जर विषयाचे ठायीं आनंद असता, तर जेव्हां ज्या पुरुषाचा प्रियपुत्र अथवा अन्य कोणी अत्यंत प्रिय त्याची कालांतरानें अकस्मात् भेट झाली, तेव्हां त्यास पाहून प्रथम जो आनंद होतो, तो आनंद पुनः निरंतर होत नाहीं. तो सर्वकाळ झाला पाहिजे; कारण कीं आनंदाचा हेतु जो पुरुष तो त्याचे समीप आहे. आणि आमच्या प्रकारेंकरून तर प्रथममात्र आनंद संभवतो, सदां नाहीं; कारण कीं एकवेळ प्रिय विषयाशी पाहून वृत्ति स्थिर होते. आणि पुनः वृत्ति अन्य पदार्थांचे ठायीं जाते. म्हणून चंचल आहे. या प्रकारें विषयाचे ठायीं आनंद नाहीं. किंवा जर विषयाचे ठायी आनंद असता. तर समाधिकालांत ज योगानंदाचें भान होतें तें न झालें पाहिजे. कारण कीं समाधीमध्यें कोणत्याही विषयाचा संबंध नाहीं, अथवा जर विषयाचे ठायीं आनंद असता, तर सुषुप्तीमध्यें आनंदाचें भान न झालें पाहिजे. कारण कीं सुषुप्तीमध्यें कोणत्याही विषयाचा संबंध नाहीं. यास्तव विषयाचे ठायीं आनंद नाहीं. किंतु आत्मस्वरूपानंदाचें सर्वांस भान होतें. या कारणास्तवच वेदामध्यें वर्णिलें आहे कीं, आत्मस्वरूपानंदास घेऊन सर्वत्र आनंदवान् होतात.

॥ मू. ओं. ॥

॥ आनंदस्वरूपच आत्मा जाण । प्रगट होत विषयसंगेंकरून ॥
॥ दिधलें तुझ्या प्रश्नाचें प्रतिवचन । ही सिद्धांतखुण अनुपम्य ॥ ४७
॥ आतां जी शंका असेल यांत । ती गुप्त न ठेवावी मनांत ॥
॥ यथार्थ सांगावी मजप्रत । देईन त्वरित उत्तर मी ॥ ४८ ॥

अर्थ स्पष्ट ॥ तत्त्वदृष्टिरुवाच ॥

॥ मू. ओं. ॥

॥ हे भगवन् तुम्ही दीनदयाळ । माझा संशय निरशिला तात्काळ ॥
॥ याविषयीं शंका असे अळुमाळ । ती सांगेन सकळ निष्कपट ॥ ४९
॥ आत्मविमुख बुद्धि अज्ञान्याची । सर्वही व्यवस्था सांगितली त्याची
परि एक विनंति आहे सेवकाची । पूर्णज्ञान्याची स्थिति सांगा मज ५०

टीकाः—हे भगवन्, आपण पूर्वीं विषयसंबंधेंकरून आत्मानंदाच्या भानाची जी रीति सांगितली. ती अज्ञ पुरुषाची सांगितली, परंतु ज्ञानी पुरुषाची सांगितली नाहीं. कारण कीं आत्म्याहून विमुख आहे बुद्धि ज्याची त्याचें आपण नाम उच्चारिलें. ती आत्मविमुख बुद्धि अज्ञान्याची होते, ज्ञात्याची नाहीं. म्हणून आतां आपण ज्ञान्याचा विचार सांगा. ज्ञानवानास विषयाची इच्छा आणि विषयसंबंधेंकरून पूर्वरीतीप्रमाणें सुखाचें भान होतें किंवा होत नाहीं, हें कृपा करून मज सांगा. ॥ श्रीगुरुरु० ॥

॥ मू. ओं. ॥

हे शिष्य ऐक माझें वचन । सावध करून मन कान ॥
द्विविध होत आत्मविमुखपण । सज्ञान आणि अज्ञानाशीं ॥ ५१ ॥
पूर्णज्ञानी संत कदाचित् । व्यवहारकालीं विस्मृत होत ॥
परि अज्ञानी सदां विमुख रहात । हा निश्चय सिद्धांत जाण तूं ॥५२॥

टीकाः—हे शिष्य, तूं चित्त आणि श्रवण सावध करून ऐक. पूर्वीं जें आम्हीं आत्मविमुखत्व बोलिलें तें आत्मविमुखत्व केवळ अज्ञान्याचेंच होतें असें नाही, किंतु ज्ञान्याचीही बुद्धि जेव्हां व्यवहारांत येते तेव्हां ज्ञानवान्ही आत्मविमुख होतो, आणि जर ज्ञान्याची बुद्धि सदां आत्माकार राहील, तर

भोजनादिक व्यवहार होणार नाहीं. यास्तव आत्मविमुख बुद्धि दोघांचीही होते. त्यामध्यें अज्ञान्याची बुद्धि सदां विमुख होते, आणि ज्ञान्याची बुद्धि आत्मविमुख असते, त्या कालीं ज्ञान्याशीं इच्छा आणि विषयसंबंधेंकरून आत्मस्वरूपानंदाचें भान अज्ञान्याच्या समान होतें, परंतु इतका भेद आहे कीं, विषयसंबंधेंकरून जें आनंदाचें भान होतें, त्यास ज्ञानी तर जाणतो कीं, जो हा आनंद आहे, तो माझ्या स्वरूपाहून अन्य नाहीं, किंतु त्याचाच आभास आहे. या कारणास्तव ज्ञान्याला विषयभोगकालीं समाधिच आहे. आणि अज्ञानी हा माझाच स्वरूपानंद आहे असें जाणत नाहीं. आणि विचारें पाहतां दोघांशींही स्वरूपानंदच आहे. अज्ञान्यास विषयेंकरून केवळ भ्रांति होते.

॥ शिष्यउ० ॥ ॥ मू. ओं ॥

हे प्रभू तुह्मीं परमानंद जो सांगितला । तो म्यां स्वस्वरूपरूप जाणितला ।

परी पूर्वीं असा उपदेश केला । कीं तुझेठायीं भवबंधाला ठाव नाहीं ॥ ५३ ॥ याविषयीं मज आशंका उपजत । तेणें तुमचें वचन मज नाहीं मानत । हा भवबंध नाहीं माझे स्वरूपांत। तरी अन्य कोणाश्रित राहे तें सांगा ॥ ५४ ॥

टीका:—हे भगवन्, आपण बोलिलेत की तूं परमानंदस्वरूप आहेस तें म्यां यथार्थ जाणितलें, परंतु आपण बोलिलेत कीं, जन्ममरणादि संसारदुःख तुझे ठायीं नाहीं म्हणून त्याची निवृत्ति संभवत नाहीं, त्याविषयीं मज संशय आहे कीं जर जन्मादिदुःख माझे ठायीं नाहीं तर ज्याचे ठायीं हा संसार आहे तो माझ्याहून अन्य आश्रय कोण आहे, तो आपण कृपा करून दाखवावा, म्हणजे त्याचे ठायी संसारदुःख जाणून मी आपल्या ठायीं मानणार नाहीं.

॥ श्री गुरुउ० ॥

॥ मू. ओं. ॥

ऐक शिष्या माझें वचन । जेणें होय संशय निरसन ।
**हें जगदादि अत्यंत अभावरूप जाण। त्याचें स्थान काय पुससी॥५५

हें नाहीं तुझिया ठायीं । आणि नाहीं माझे ठायीं ।
नसे आणीक कोठें ही । कवण ठाव पाही सांगूं याचा ॥ ५६ ॥

॥ अर्थ स्पष्ट तत्त्वदृष्टिरु० ॥

॥ मू. ओं. ॥

हे गुरो जन्ममरण आणि जगत् । हीं कधीं जर झालीं नाहींत ॥
तरी प्रत्यक्ष कां प्रतीत होतात । सांगा निश्चित भेद याचा ॥५७॥

टीकाः—हे भगवन्, जर जन्ममरणादि संसारदुःख हें माझे ठायीं आणि अन्य ठायीं कोठेंही नाहींचि तर प्रत्यक्ष कां प्रतीत होतें ? जी वस्तु झाली नाहीं ती प्रतीत होत नाहीं. जसा वंध्यापुत्र अथवा आकाशपुष्प नाहीं, तें प्रतीत होत नाहीं, तसा संसारही नाहीच तर प्रतीत न झाला पाहिजे. आणि जन्मादि संसार प्रतीत होतो म्हणून जन्मादिसंसारदुःख नाही हें बोलणें संभवत नाहीं.

॥ श्री गुरुरु० ॥

॥ मू. ओं. ॥

आत्मस्वरूपाज्ञानेंकरून । होत जगदादि मिथ्या भान ॥
नभीं नीलता अथवा स्वप्न । रज्जुसर्प जाण जयापरी ॥ ५८ ॥

टीकाः—हे शिष्य, जन्मादिजगत् सत्य नाहीच, परंतु आत्म्याचें ब्रह्मरूपें-करून जें अज्ञान तेणेंकरून प्रतीत होतें. जसे स्वप्नाचे पदार्थ किंवा नभाचे ठायीं नीलता रज्जुसर्प हे सत्य नाहींत, परंतु मिथ्या प्रतीत होतात, तसें जन्मादि जगत् सत्य नसून मिथ्याच प्रतीत होतें. ॥ तत्त्वदृष्टिरु० ॥

॥ मू. ओं. ॥

जर मिथ्या सर्प रज्जूचे ठायीं जसा ॥ सांगता हा भव आत्म्याचे ठायीं तसा ॥
तरी रज्जूचे ठायीं सर्प भासे कसा ॥ हा संशय सहसा निरसावा ॥५९॥

टीका.—जसा रज्जूचे ठायीं मिथ्या सर्प आहे तसेंच आत्म्याचे ठायीं भवदुःख मिथ्या आहे तर दृष्टांतज्ञानावांचून दार्ष्टांतज्ञान होत नाहीं. या कारणास्तव रज्जूचे ठायीं सर्पाचें भान कसें होतें असा शिष्य प्रश्न करितो.

॥ मू. ओं. ॥

असत्ख्याति वा आत्मख्याति । अन्यथाख्याति वा आख्याति ॥
भ्रमस्थानीं चार मतें ऐकिजती । कोण मानूं निश्चितीं तें सांगा ॥६०॥

टीकाः—रज्जूचे ठायीं सर्प आणि शिंपीचे ठायीं रुपें इत्यादिक जो भ्रम आहे त्याविषयीं चार मतें श्रुत आहेत. शून्यवादी असत्ख्याति म्हणतात. क्षणिकविज्ञानवादी आत्मख्याति म्हणतात. न्याय आणि वैशेषिक अन्यथाख्याति म्हणतात. सांख्य आणि प्रभाकर आख्याति ह्मणतात. त्यामध्यें शून्यवाद्यांचा हा अभिप्राय आहे कीं जसा रज्जूचे ठायीं सर्प अत्यंत असत् आहे तसाच अन्य स्थानींही अत्यंत असत् आहे. अशी अत्यंत असत् सर्पाची रज्जूचे ठायीं प्रतीति होते त्याचें नाम असत्ख्याति म्हणतात. अत्यंत असत् सर्पाची ख्याति म्हणजे भान आणि कथन ती असत्ख्याति म्हणावी. आतां विज्ञानवाद्यांचा हा अभिप्राय आहे की जसा रज्जूचे ठायीं तसा अन्यत्र स्थानीं बुद्धीहून कोठेंच सर्प नाही. सर्व पदार्थ बुद्धीहून भिन्न नाहींत. किंतु सर्व पदार्थांचे आकार बुद्धि धरिते. ती बुद्धि क्षणिक विज्ञानरूप आहे. क्षणामध्यें नाश व क्षणामध्यें उत्पन्न होते. तें विज्ञानच सर्परूपेंकरून प्रतीत होतें. याचें नाम आत्मख्याति म्हणतात, आत्मा ह्मणजे क्षणिकविज्ञानरूप बुद्धि तिचें सर्परूपेंकरून ख्याति ह्मणजे भान आणि कथन ती आत्मख्याति म्हणावी. आतां नैय्यायिक आणि वैशेषिकांचा हा अभिप्राय आहे कीं वारुळादिस्थानीं सत्यसर्पाचें दर्शन आणि नेत्रदोष या उभय बलेंकरून सन्मुख सर्प प्रतीत होतो. यद्यपि सत्यसर्प आणि नेत्र यांमध्यें भित्यादिक अंतराय आहेत, तथापि दोषसहित नेत्रेंकरून, अंतराय असतांही सर्पदर्शन घडतें. याविषयीं शंका होते की दोषेंकरून सामर्थ्य क्षीण होतें वृद्धि होत नाहीं. जसें जठराग्नीचें पाचनसामर्थ्य कफवातपित्तदोषेंकरून क्षीण होतें, तसेंच नेत्राचेंही तिमिरादिदोषेंकरून सामर्थ्य क्षीण झालें पाहिजे. आणि सर्व लोकांस दोषरहित नेत्रेंकरून पडद्यांतील वस्तूचें प्रत्यक्ष ज्ञान होत नाहीं. तुमच्या मतें तर दोषयुक्त नेत्रेंकरून वारुळादिस्थित सर्पाचें ज्ञान होतें. तस्मात् दोषयुक्त नेत्राचें सामर्थ्य अधिक आहे. परंतु असें मानण्याविषयीं दृष्टांत नाहीं. यास

उत्तर कीं जसा कोणाशी पित्त दोषेंकरून असा रोग उत्पन्न होतो कीं चतुर्गुण भोजन केलें तरी तृप्ति होत नाहीं. जसें पित्त दोषेंकरून जठराग्नीचे ठायीं पाचनसामर्थ्य वृद्धिंगत होतें. तसेंच नेत्राचे ठायीं तिमिरादि दोषेंकरून पडद्यांतील स्थित सर्पाचें प्रत्यक्ष करण्याचें सामर्थ्य वृद्धिंगत होतें. या प्रकारेंकरून वारुळादिस्थानीं स्थित जो सर्प त्याचें अन्यथा म्हणजे अन्यप्रकारेंकरून सन्मुख रज्जूचे ठायीं ख्याति म्हणजे भान आणि कथन ती अन्यथाख्याति म्हणावी. आणि चिंतामणिकराचें हें मत आहे कीं जर दोषसहित नेत्रेंकरून वारुळादि स्थित सर्पाचें ज्ञान होतें, तर मध्यंतरीं अन्यपदार्थाचेंही ज्ञान झालें पाहिजे. यास्तव पडद्यामध्यें स्थित वस्तूचें नेत्रेंकरून ज्ञान होत नाहीं. किंतु दोषसहित नेत्रेंकरून रज्जूचें भान न होतां सर्परूपेंकरून भान होतें. म्हणून रज्जूचेंच अन्यथा म्हणजे सर्परूपेंकरून भान आणि कथन ती अन्यथाख्याति म्हणावी. आतां अख्यातिवादी· सांख्यादिक यांचा हा अभिप्राय आहे कीं जर असताची प्रतीति होते, तर वंध्यापुत्र आणि शशशृंगादिकांची प्रतीति झाली पाहिजे, म्हणून असत्ख्याति असंगत आहे. आणि क्षणिक विज्ञानाचाही सर्पादि आकार होतो तो क्षणमात्र आहे, म्हणून त्याची बहुतकाल स्थिर प्रतीति न झाली पाहिजे, म्हणून आत्मख्यातिही असंगत आहे आणि अन्यथाख्यातीची प्रथम रीति तर चिंतामणिमतेंकरून दूषित आहे. तसी चिंतामणीचीही अन्यथाख्याति ती युक्तीकरून असंगत आहे. कां म्हणाल तर ज्ञेयानुसार ज्ञान होतें. ज्ञेय रज्जू आणि सर्पज्ञान हें बोलणें अत्यंत विरुद्ध आहे. या कारणास्तव ही रीति मानणें योग्य आहे कीं जेव्हां रज्जूचे ठायीं सर्पभ्रम होतो, तेव्हां रज्जूशीं आपल्या वृत्तिद्वारा नेत्राचा संबंध होऊन रज्जूचें इदंरूपेंकरून सामान्य ज्ञान होतें. आणि सर्पाची स्मृति होते; म्हणूनच हा सर्प आहे यांत द्विविध ज्ञान आहे, कीं हा अंश तर रज्जूचें सामान्य प्रत्यक्ष ज्ञान आहे आणि सर्प आहे हें सर्पाचें स्मृतिरूप ज्ञान आहे. या प्रकारेंकरून हा सर्प आहे हें द्विविध ज्ञान आहे. परंतु प्रमात्याचे ठायीं भयादि दोष आणि प्रमाणांचे ठायीं तिमिरादि दोष आहेत, त्या बलेंकरून पुरुषांना असा विवेक होत नाहीं कीं आम्हांस द्विविध ज्ञान झालें. यद्यपि हा अंश रज्जूचा हें सामान्य ज्ञान यथार्थ

आणि पूर्व दृष्ट सर्प त्याचें स्मृतिज्ञान यथार्थ आहे, म्हणून हें द्विविध ज्ञान आहे, त्यामध्यें रज्जूचें सामान्य प्रत्यक्ष ज्ञान आणि जें सर्पज्ञान तें स्मृतिज्ञान आहे हा विवेक होत नाहीं. या अविवेकासच सांख्य प्रभाकर भ्रम म्हणतात. या रीतीकरूनच सर्व भ्रमस्थलीं जाणावें. या प्रकारेंकरून रज्वादिकाचे ठायीं जेव्हां सर्पादि भ्रम होतो तेव्हां त्याविषयीं चार मतें ऐकिलीं आहेत, त्यांमध्यें उत्तम जें मत असेल तें सांगा. तेंच मी मानीन. ॥ श्रीगुरुरु० ॥

॥ मृ. ओं. ॥

अनिर्वचनीयख्याति जाण ॥ पांचवी अन्य असे यांहून ॥
चारी मतें युक्तिहीन म्हणून । हीच तूं जाण भ्रमस्थानीं ॥ ६१ ॥

टीका:—हे शिष्य, त्या चार ख्यातींहून अन्य भ्रमस्थानीं अनिर्वचनीय ख्याति पांचवी आहे ती तूं जाण. आणि असत्ख्याति आत्मख्याति अन्यथाख्याति आख्याति ह्या चार युक्तिहीन आहेत. जसें उत्तरोत्तर मतनिरूपणाचे ठायीं तिन्ही मतें असंगत बोलली. तसेंच आख्यातिमत असंगत आहे. त्याचें कारण सांगतों. हा सर्प आहे या ज्ञानामध्यें हा जो प्रथम अंश तो रज्जूचें सामान्य ज्ञान प्रत्यक्ष आणि सर्प आहे एवढा अंश पूर्व दृष्ट सर्पाचें ज्ञान आहे हें आख्यातिवाद्याचें मत आहे. त्यांत पूर्व दृष्ट सर्पाचें स्मरणही मानतो, आणि सन्मुख रज्जूचे ठायीं सर्पज्ञानही मानतो, असें असतां सन्मुख रज्जू पाहून भय होऊन पळतो. तें भय आणि पळणें न झालें पाहिजे. या कारणास्तव सन्मुख रज्जूचे ठायींच सर्पाची प्रतीति होते. न पूर्वदृष्ट सर्पाची स्मृति. अथवा रज्जूचें विशेषरूपेंकरून यथार्थ ज्ञान झाल्यानंतर असा बोध होतो की मजला रज्जूचे ठायीं सर्पाची प्रतीति मिथ्या झाली होती. या बोधेंकरूनही रज्जूचे ठायीं सर्पप्रतीति होते, न पूर्वदृष्टसर्पस्मृति. आणि हा सर्प आहे या स्थानीं एकच ज्ञान प्रतीत होतें, दोन नाहींत. कारण कीं एककालीं अंतःकरणेंकरून स्मृतिरूप आणि प्रत्यक्षरूप द्विविध ज्ञान संभवत नाहीं. या कारणास्तव आख्यातिमत अत्यंत असंगत आहे. या चार मतांचें प्रतिपादन आणि खंडण विवरणादिग्रंथांचेठायीं विस्तारेंकरून लिहिलें आहे. प्रतिपादनाची आणि खंडणाची युक्ति कठीण आहे, या कारणास्तव जिज्ञासूला संक्षेपेंक-

रून रीति कळावी म्हणून आम्हीं विस्तार लिहिला नाहीं. आतां अनिर्वचनीय ख्यातीची रीति सांगतों. जेव्हां अंतःकरणाची वृत्ति नेत्रादिद्वारा निघून विषयाकार होते, तेव्हां विषयाचा आवरणभंग होऊन त्याची प्रतीति होते, त्यास प्रकाशही साह्य असतो, प्रकाशावांचून पदार्थाची प्रतीति होत नाहीं, आणि जेव्हां रज्जूचे ठायीं सर्पभ्रम होतो, तेव्हां अंतःकरणाची वृत्ति नेत्रद्वारा निघून रज्जूशीं तिचा संबंध होत असतांही तिमिरादिदोषप्रतिबंधेंकरून रज्वाकार वृत्तीचें स्वरूप होत नाहीं. म्हणून रज्जूचा आवरणभंग होत नाहीं. या प्रकारेंकरून आवरणभंगानिमित्त वृत्तीचा संबंध होत असतांही जेव्हां रज्जूचा आवरणभंग होत नाही. तेव्हां रज्जुउपहितचैतन्यस्थित जी अविद्या तिचे ठायीं क्षोभ होऊन ती अविद्या सर्पाकारेंकरून परिणाम पावते. तो अविद्याकार्य सर्प जर सत् म्हणावा तर रज्जुज्ञानेंकरून त्याचा बाध न व्हावा आणि बाध होतो म्हणून सत् नाही; आणि जर असत् म्हणावा तर वंध्यापुत्राचे परी प्रतीत न व्हावा. आणि प्रतीत होतो म्हणून असत्हि नाही. किंतु सतासताहून विलक्षण अनिर्वचनीय आहे. शुक्त्यादिकाचे ठायीं रजतादि याप्रमाणेंच अनिर्वचनीय उत्पन्न होतात. ही अनिर्वचनीयख्याति म्हणजे प्रतीति आणि कथन ती अनिर्वचनीय ख्याति ह्मणावी. जसा सर्प अविद्येचा परिणाम आहे, तशी त्याची ज्ञानरूप वृत्तिही अविद्येचाच परिणाम आहे, अंतःकरणाचा नाहीं. कां म्हणाल तर जसा रज्जुज्ञानेंकरून सर्पाचा बाध होतो. तसा त्याचे ज्ञानाचाही बाध होतो. जर अंतःकरणाचें ज्ञान असतें तर बाध न झाला पाहिजे. या कारणास्तवच ज्ञानही सर्पाचे परी अविद्याकार्य सतासताहून विलक्षण अनिर्वचनीय आहे. परंतु रज्जुउपहित चैतन्याचेठायीं स्थित तमोगुणप्रधान अविद्यांशाचा परिणाम सर्प आहे आणि साक्षीचैतन्यस्थित अविद्येच्या सत्वगुणाचा परिणाम वृत्तिज्ञान आहे. ज्या कालीं रज्जुचैतन्याश्रित अविद्येचा सर्पाकार परिणाम होतो त्याचकालीं साक्षी आश्रित अविद्येचा ज्ञानाकार परिणाम होतो. कां ह्मणाल तर रज्जुचैतन्याश्रित अविद्येचे ठायीं क्षोभाचें जें निमित्त त्या निमित्तेंकरूनच साक्षीआश्रित अविद्येचे ठायीं क्षोभ होतो; या कारणास्तव भ्रमस्थलीं सर्पादिक विषय व त्यांचें ज्ञान युगपत् उत्पन्न होतात आणि रज्वादि

अधिष्ठानज्ञानेंकरून युगपत् लीन होतात. या प्रकारेंकरून सर्पादिभ्रमाचेठायीं बाह्य अविद्यांश सर्पादिविषयांचा उपादान कारण आहे आणि अंतरीं साक्षीचैतन्याश्रित अविद्यांश सर्पादिज्ञानरूपवृत्तीचा उपादान कारण आहे, आणि स्वप्नाचे ठायीं तर साक्षीआश्रित अविद्येचाच तमोगुणांश विषयरूपेंकरून परिणाम पावतो आणि त्याच अविद्येचा सत्वगुणांश ज्ञानरूपेंकरून परिणाम पावतो; यास्तव स्वप्नाचे ठायीं अंतर जी अविद्या तीच विषयाचें व ज्ञानाचें उपादान कारण आहे. या कारणास्तव बाह्य रज्जुसर्पादिक आणि अंतर स्वप्नपदार्थ हे साक्षिभास्य म्हणावे. साक्षिभास्य म्हणजे अविद्यावृत्तिद्वारा साक्षी ज्याचें प्रकाशन करतो तें साक्षिभास्य म्हणावें. रज्वादिकाचे ठायीं अनिर्वचनीय सर्पादिक आणि त्यांचें ज्ञान तो भ्रम म्हणावा आणि अध्यासही म्हणावा. तो भ्रम अविद्येचा परिणाम आणि चैतन्याचा विवर्त आहे. उपादानाच्या समानस्वभाववान् आणि अन्यथास्वरूप तो परिणाम म्हणावा आणि अधिष्ठानाहून विपरीतस्वभाववान् आणि अन्यथास्वरूप तो विवर्त म्हणावा. याचा अर्थ सांगतों. उपादानकारण जी अविद्या ती अनिर्वचनीय आहे; तसेंच रज्जूचे ठायीं सर्प व त्याचें ज्ञान अनिर्वचनीय आहे; म्हणून रज्जूसर्प व त्याचें ज्ञान अविद्येच्या समानस्वभाववान् आणि अन्यथा म्हणजे अविद्येहून अन्य प्रकार तो अविद्यापरिणाम म्हणावा आणि रज्जुअवच्छिन्न अधिष्ठानचैतन्य सत्स्वरूप आहे, सर्प व त्याचें ज्ञान सताहून विलक्षण आहे, यास्तव रज्जुसर्प आणि त्याचें ज्ञान अधिष्ठानचैतन्याहून विपरीत स्वभाववान् आणि अन्यथास्वरूप म्हणजे चैतन्याहून अन्य प्रकार तो चैतन्याचा विवर्त म्हणावा. आतां मिथ्यासर्पाचें अधिष्ठान रज्जुउपहित चैतन्य आहे. रज्जु नाहीं. कारण कीं सर्पवत् रज्जु ही कल्पित आहे. कल्पित वस्तु अन्य कल्पिताचें अधिष्ठान होत नाहीं. म्हणून रज्जुउपहित चैतन्यच अधिष्ठान आहे. रज्जु नाहीं. आणि जर रज्जुविशिष्टाशीं अधिष्ठान म्हणावें तर रज्जु व चैतन्य दोघे अधिष्ठान होतील. त्यामध्यें रज्जुभागाचे ठायीं अधिष्ठानपणा बाधित आहे. म्हणून रज्जुउपहित चैतन्यच अधिष्ठान आहे. रज्जुविशिष्ट चैतन्य नाहीं. तसें सर्पज्ञानाचें अधिष्ठान साक्षिचैतन्य आहे. या प्रकारेंकरून भ्रमस्थानीं विषयाचें व ज्ञानाचें अधिष्ठान

उपाधिभेदेंकरून भिन्न भिन्न आहे, एक नाहीं. आणि विशेषरूपेंकरून जें रज्जूचें अज्ञान अविद्येचे ठायीं क्षोभद्वारा सर्पोत्पत्ति व ज्ञानोत्पत्तीविषयीं जसें कारण आहे, तसेंच रज्जूचें ज्ञानही सर्प व सर्पज्ञानाच्या निवृत्तीविषयीं कारण आहे. याविषयीं कोणी शंका करतील कीं रज्जुज्ञानेंकरून सर्पाची निवृत्ति घडत नाहीं. कां म्हणाल तर मिथ्या वस्तूचें जें अधिष्ठान त्या अधिष्ठानज्ञानें-करून मिथ्यावस्तूची निवृत्ति होते, हा अद्वैत सिद्धांत आहे. आणि मिथ्या सर्पाचें अधिष्ठान रज्जुउपहितचैतन्य आहे, रज्जु नाहीं. यास्तव रज्जुज्ञानें-करून सर्पाची निवृत्ति घडत नाहीं. या शंकेचें समाधान सांगतों. रज्वादि जड पदार्थांचें अंतःकारणवृत्तिरूप ज्ञान होतें. त्या ठायीं आवरणभंग वृत्तीचें प्रयोजन आहे. तें आवरण अज्ञानाची शक्ति आहे, म्हणून आवरण जडाचें आश्रित नाहीं, किंतु जड अधिष्ठान जें चैतन्य तदाश्रित आहे. म्हणून रज्वा-कार अंतःकरणवृत्तीकरून रज्जुअवच्छिन्नचैतन्याचाही आवरणभंग होतो. त्या वृत्तीमध्यें जो चिदाभास तेणेंकरून रज्जूचा प्रकाश होतो, आणि चैतन्य-भाग स्वयंप्रकाश आहे म्हणून तेथें आभासाचा उपयोग नाहीं, ही प्रक्रिया पुढें प्रतिपादन करूं. या प्रकारेंकरून चिदाभाससहित अंतःकरणवृत्तिरूप ज्ञानाचे ठायीं जो वृत्यंश तो चैतन्याचे ठायीं आवरणभंगरूप फल आहे, आणि आभास अंश रज्जूचें प्रकाशनरूप फल आहे, म्हणून आभाससहित वृत्तिज्ञानाचा केवळ जडरज्जूच विषय नाहीं, किंतु अधिष्ठानचैतन्यसहित रज्जु विषय आहे, म्हणूनच सिद्धांतग्रंथामध्यें लिहिलें आहे कीं अंतःकरणज-न्य सर्व वृत्तिज्ञान ब्रह्मासच विषय करतें. या प्रकारें रज्जुज्ञानानें निरावरण होऊन सर्पाधिष्ठान रज्जुअवच्छिन्नचैतन्याचेंही निजप्रकाशेंकरून भान होतें. या कारणास्तव रज्जूचें जें ज्ञान तेंच सर्पाधिष्ठानाचें ज्ञान आहे. म्हणून सर्प-निवृत्ति संभवते. आणीक शंका करतो कीं यद्यपि रज्जुज्ञानेंकरून सर्पनिवृत्ति संभवते, तथापि सर्पज्ञानाची निवृत्ति संभवत नाहीं, कारण कीं सर्पाधिष्ठान रज्जुअवच्छिन्नचैतन्य आहे, आणि सर्पज्ञानाधिष्ठान साक्षीचैतन्य आहे, आणि रज्जुज्ञानेंकरून तर रज्जुअवच्छिन्नचैतन्याचेंच भान होतें, साक्षीचैतन्याचें नाहीं. म्हणून रज्जुज्ञान झालें असतां सर्पज्ञानाधिष्ठान साक्षीचैतन्य अज्ञात

आहे. आणि अज्ञात अधिष्ठानाचे ठायीं कल्पिाची निवृत्ति संभवत नाहीं; किंतु ज्ञात अधिष्ठानाचे ठायीं कल्पिताची निवृत्ति होते. याप्रकारें रज्जुज्ञानेंकरून सर्पज्ञानाची निवृत्ति संभवत नाहीं. याचें समाधान सांगतों. ज्ञान विषयाधीन आहे, म्हणून विषय जो सर्प त्याची निवृत्ति होतांच विषयाभावेंकरून सर्पज्ञानाची आपेआप निवृत्ति होते. आणि जर असें म्हणेल कीं कल्पिताची निवृत्ति अधिष्ठानज्ञानावांचून होत नाहीं आणि साक्षीचैतन्याचेठायीं सर्पाचें ज्ञान कल्पित आहे म्हणून साक्षिचैतन्याचे ज्ञानावांचून सर्पज्ञानाची निवृत्ति घडत नाहीं. याचें समाधान सांगतों. निवृत्ति दोन प्रकारची आहे. एक अत्यंतनिवृत्ति आणि कारणाचे ठायीं कार्याचा लय ती दुसरी निवृत्ति म्हणावी. आतां अत्यंत निवृत्तीचें स्वरूप सांगतों. कारणसहित कार्याची जी निवृत्ति ती अत्यंत निवृत्ति म्हणावी. सर्व काल्पित वस्तूचें कारण अधिष्ठानाश्रित जें अज्ञान त्या अज्ञानासहित कार्याची अत्यंत निवृत्ति अधिष्ठानज्ञानेंकरून होते. आतां कारणाचे ठायीं कार्यलयरूप निवृत्ति ती तर अधिष्ठानज्ञानावांचूनही होते. जसा सुषुप्तीचे ठायीं आणि प्रलयाचे ठायीं सर्व पदार्थांचा लय अज्ञानामध्यें अधिष्ठानज्ञानावांचून होतो. त्या काली सर्व पदार्थलयाविषयीं निमित्त जें भोग देणारें कर्म त्याचा अभाव आहे. तसाच अधिष्ठानसाक्षीचे ज्ञानावांचूनही सर्पज्ञानाचा लय होतो. कारण कीं सर्पज्ञानाचा जो विषय सर्प त्याचा जो अभाव तो ज्ञानाचे लयाविषयीं निमित्त आहे. या प्रकारें सर्पाची निवृत्ति रज्जुज्ञानेंकरून होते आणि सर्पज्ञानाचा जो विषय सर्प त्याच्या अभावेंकरून सर्पज्ञानाचा लय होतो अथवा सर्प आणि त्याचें ज्ञान या दोघांची निवृत्ति रज्जुज्ञानेंकरूनच होते. कारण कीं जेव्हां रज्जूचें प्रत्यक्षज्ञान होतें, तेव्हां अंतःकरणाची वृत्ति नेत्रद्वारा निघून रज्जुदेशाचेठायीं प्राप्त होते आणि रज्जुसमान वृत्तीचा आकार होतो. म्हणून रज्जूचे प्रत्यक्षज्ञानकालीं वृत्तिउपहितचैतन्य आणि रज्जुउपहित चैतन्यें एक होतात. त्यांचा भेद राहात नाहीं, याशी हा हेतु आहे कीं चैतन्याचा स्वरूपेंकरून तर कोठेंच भेद नाहीं, किंतु उपाधिभेदेंकरून चैतन्याचा भेद आहे. वृत्तिउपहितचैतन्याची आणि रज्जुउपहितचैतन्याची भेदक उपाधि वृत्ति व रज्जु आहे. ती वृत्ति आणि रज्जु भिन्न भिन्न देशाचे ठायीं

स्थित असतां उपाधिवान् चैतन्याचा भेद होतो आणि दोन्ही उपाधी एक देशाचे ठायीं स्थित होत्साता उपहितचैतन्याचा भेद घडत नाहीं. हा प्रसंग वेदांतपरिभाषादिग्रंथाचे ठायीं लिहिला आहे. भिन्न देशाचे ठायीं स्थित उपाधिकरूनच उपहितचैतन्याचा भेद आहे. एक देशाचे ठायीं जेव्हां दोन्ही उपाधि स्थित होतात तेव्हां दोन्ही उपहितचैतन्यें एकच होतात. या प्रकारें रज्जूचे प्रत्यक्षज्ञानकालीं रज्जुउपहितचैतन्य आणि वृत्तिउपहितचैतन्य एक आहे; म्हणून जें साक्षिचैतन्य तेंच वृत्तिउपहितचैतन्य आहे. कारण कीं अंतःकरणव वृत्ति तत्स्थित आभास या सर्वांस प्रकाशक चैतन्य मात्र तो साक्षी म्हणावा. या प्रकारेंकरून रज्जुज्ञानकालीं साक्षिचैतन्य आणि रज्जुउपहितचैतन्याचा अभेद होतो. आणि रज्जुउपहितचैतन्याचें रज्जुज्ञानेंकरून भान होतें, आणि रज्जुउपहितचैतन्याशीं अभिन्न जो साक्षी त्याचें रज्जुज्ञानेंकरून भान होतें. या प्रकारेंकरून रज्जुज्ञानसमयीं अधिष्ठानसाक्षीचें भान होण्यास्तव कल्पित सर्पज्ञानाची निवृत्ति संभवते किंवा कूटस्थदीपाचे ठायीं विद्यारण्य स्वामीनें प्रक्रिया वर्णिली आहे कीं आभाससहित अंतःकरणाची वृत्ति इंद्रियद्वारा निघून घटादिविषयास प्रकाशिते आणि घटादिक विषय व आभाससहित वृत्तिरूप विषयाचें ज्ञान व आभाससहित अंतःकरणरूप ज्ञाता या तिघांना साक्षी प्रकाशित आहे. याचा स्पष्ट अर्थ सांगतों. हा घट आहे, या वाक्यांत आभाससहित वृत्तीकरून घट मात्र प्रकाशित होतो आणि म्यां घट जाणला या वाक्यांत मी शब्दाचा अर्थ ज्ञाता व ज्ञेय घट व त्याचें ज्ञान या त्रिपुटीचें साक्षी प्रकाशन करतो. या प्रकारेंकरून सर्व त्रिपुटीचा प्रकाशक साक्षी आहे. साक्षी आपण अज्ञात असता तर त्रिपुटीचें ज्ञान साक्षीनें होणें नाहीं. यास्तव सर्व त्रिपुटीचे ज्ञानकालीं साक्षीचें ज्ञान आवश्य आहे. त्या साक्षिज्ञानेंकरून सर्पज्ञानाची निवृत्ति संभवते. या पूर्वरीतीकरून सर्प आणि त्याच्या ज्ञानाचें अधिष्ठान भिन्न भिन्न कथिलें. परंतु या पक्षाविषयीं शंकासमाधानरूप विवाद बहुत आहेत म्हणून सर्प व त्याच्या ज्ञानाचें अधिष्ठान एकच आहे हा पक्ष सांगतों. ननु बाह्य जें रज्जुचैतन्य तें सर्प व त्याच्या ज्ञानाचें अधिष्ठान म्हणावें तर हें घडत नाहीं. कारण कीं जितकें ज्ञान होतें तितकें प्रमात्याचे अथवा साक्षीचे

आश्रित होतें. म्हणून बाह्य रज्जुचैतन्याश्रित ज्ञान घडत नाहीं. तसें सर्प व त्याच्या ज्ञानाचें अधिष्ठान जर अंतःकरणोपहित साक्षिचैतन्य ह्मणावें तर शरीरामध्यें अंतःकरणदेशाचे ठायीं सर्पाची प्रतीति असावी. रज्जुदेशाचे ठायीं सर्पप्रतीति न व्हावी. आणि अंतरीं उत्पन्न जी सर्पप्रतीति ती बाहेर मायाबलें-करून मानिली असतां आत्मख्यातिमत सिद्ध होईल. म्हणून रज्जुउपहितचैतन्य सर्पज्ञानाचें अधिष्ठान घडत नाहीं. तसेंच अंतःकरणउपहितचैतन्य सर्पाचें अधिष्ठान घडत नाहीं. या प्रकारेंकरून सर्पाचें व सर्पज्ञानाचें अधिष्ठान एक आहे हें प्रतिपादन सिद्ध होत नाहीं. यास सिद्धांती उत्तर देतो. रज्जूचे समीप प्राप्त अंतःकरणाची जी इदमाकारवृत्ति तिजमध्यें चैतन्याश्रित जी अविद्या ती सर्पाकारें व ज्ञानाकारेंकरून परिणाम पावते. त्यांत वृत्तिउपहितचैतन्याचे ठायीं स्थित अविद्येचा तमोगुणांश सर्पाचें उपादन कारण आहे आणि सत्वगुणांश सर्पज्ञानाचें उपादन कारण आहे. या प्रकारेंकरून सर्प आणि त्याच्या ज्ञानाचें वृत्तिउपहितचैतन्य अधिष्ठान आहे. वृत्ति रज्जुदेशाचे ठायीं बाहेर गेली ह्मणून वृत्तिउपहितचैतन्यही बाहेर आहे. याकरितां सर्पाचा आश्रय आहे. जितकें अंतःकरणाचें स्वरूप तितकें साक्षीचें स्वरूप आहे. शरीरामध्यें स्थित अंतःकरण तेंच वृत्तिस्वरूप परिणामास प्राप्त होतें. ह्मणून वृत्तिउपहितचैतन्य साक्षी आहे. याकरतां ज्ञानाचा आश्रय घडतो. आणि जेव्हां रज्जुसाक्षात्कार होतो तेव्हां रज्जुचैतन्य आणि वृत्तिचैतन्यें एक होतात, ह्मणून रज्जुज्ञानें-करून सर्पाची व त्याचे ज्ञानाची निवृत्ति घडते. जेव्हां एक रज्जूचे ठायीं दहा पुरुषांना सर्प किंवा दंड माळा पृथ्वीची रेषा जलधारा भिन्नभिन्न प्रतीत होतात, अथवा सर्वांनाही सर्पच प्रतीत होतो, तेव्हां ज्या पुरुषास रज्जुसाक्षात्कार होतो त्या कालीं त्याच्या वृत्तिचैतन्याचे ठायीं कल्पित अध्यासाची निवृत्ति होते आणि ज्यास रज्जुज्ञान होत नाहीं त्याच्या अध्यासाची निवृत्ति होत नाहीं. ह्मणून वृत्त्युपहितचैतन्यच कल्पिताचें अधिष्ठान आहे. रज्वादिउपहितचैतन्य नाहीं. जर रज्जुउपहितचैतन्याशी सर्पदंडादिकांचें अधिष्ठान मानावें तर दहा पुरुषांना प्रतीत होतात जे दहा पदार्थ ते सर्व एकेकाशीं प्रतीत झाले पाहिजेत. आणि आमच्या रीतीकरून तर ज्याचे वृत्तीमध्यें जो कल्पित

पदार्थ आहे तोच त्याशी प्रतीत होतो, अन्य नाहीं. या प्रकारेंकरून बाह्यसर्पादिक व त्याच्या ज्ञानाचें वृत्तिउपहितसाक्षी अधिष्ठान आहे. स्वप्नपदार्थाचें आणि त्याचें ज्ञानाचेंही अंतःकरणउपहित साक्षीच अधिष्ठान आहे. एवं सतासताहून विलक्षण अनिर्वचनीय जो अविद्येचा परिणाम अनिर्वचनीय सर्पादिक त्याची ख्याति ह्मणजे प्रतीति आणि कथन ती अनिर्वचनीय ख्याति ह्मणावी. ॥ शिष्यउ० ॥

॥ मू. ओं. ॥

ही मिथ्या प्रतीति होत निरंतर । जियेमध्यें जगत् अपार ॥
त्यास कोण तो आधार । कृपेनें उत्तर सांगा मज ॥ ६२ ॥
अर्थस्पष्ट । श्रीगुरुरु० ॥

॥ मू. ओं. ॥

तुझ्या निजरूपाज्ञानेंकरून । होत मिथ्या जगत् भान ॥
त्याचा आधार तूं अधिष्टान । रज्जुसर्प जाण जयापरी॥६३

टीकाः—हे शिष्य, तुझ्या निजरूपेंकरून म्हणजे ब्रह्मस्वरूपेंकरून न जाणणें जें अज्ञान तेणेंकरून मिथ्या जगत् प्रतीत होतें. म्हणून जगताचा आधार आणि अधिष्ठान तूं आहेस. जसा रज्जुअज्ञानेंकरून मिथ्या भुजंग प्रतीत होतो. तेथें मिथ्या भुजंगाचा आधार आणि अधिष्ठान रज्जु आहे. यद्यपि मिथ्या सर्पाचें अधिष्ठान मुख्य द्वितीय पक्षामध्यें वृत्तिउपहितचैतन्य आहे आणि प्रथम पक्षामध्यें रज्जुउपहितचैतन्य आहे. कोणत्याही पक्षामध्यें रज्जु अधिष्ठान नाहीं. तथापि प्रथम पक्षामध्यें चैतन्याचे ठायीं अधिष्ठानपणाची उपाधि रज्जु आहे म्हणून स्थूलदृष्टीकरून रज्जु अधिष्ठान बोलिलें. जसा मिथ्या भुजंगाचें अधिष्ठान आणि आधार रज्जु आहे तसा मिथ्या जगताचें अधिष्ठान आणि आधार तूं आहेस. या स्थानीं हें रहस्य आहे कीं जशा रज्जूचीं दोन स्वरूपें आहे. एक सामान्य दुसरें विशेष. इदं हें सामान्यरूप आणि रज्वादि हें विशेष रूप म्हणावें. हा सर्प आहे या वाक्यांत मिथ्या सर्पाशीं अभिन्न होऊन भ्रांतिकालीं प्रतीत होतें जें इदंरूप तें सामान्यरूप म्हणावें, आणि ज्या स्वरूपाची भ्रांतिकालीं प्रतीति होत नाहीं किंतु ज्याची

प्रतीति झाली असतां भ्रांति निवृत होते तें रज्जूचें विशेषस्वरूप म्हणावें. तशींच आत्म्याचीं दोन स्वरूपें आहेत. एक सामान्य, दुसरें विशेष. सत्‌रूप सामान्य आणि असंग कूटस्थ नित्यमुक्तादि विशेषरूप आहे. कारण कीं स्थूल-सूक्ष्मसंघात आहे, या वाक्यांत स्थूलसूक्ष्मसंघात भ्रांतिकालीं मिथ्या संघाताशीं अभिन्न होऊन सत्‌रूप प्रतीत होतें ह्मणून आत्म्याचें सत्स्वरूप सामान्य ह्मणावें आणि स्थूलसूक्ष्मसंघातभ्रांतिकालीं आत्म्याचें असंग कूटस्थ नित्यमुक्त स्वरूप प्रतीत होत नाहीं. किंतु असंगादिस्वरूप आत्म्याची प्रतीति झाली असतां संघातभ्रांति निवृत्त होते. ह्मणून असंग कूटस्थतादिक विशेषरूप ह्मणावें. सर्व भ्रांतीचे ठायीं सामान्यरूप आधार ह्मणावें आणि विशेषरूप अधिष्ठान ह्मणावें, जसा सर्पाचा आश्रय जो रज्जु त्याचें सामान्य इदं स्वरूप सर्पाचा आधार आहे, आणि विशेष रज्जुस्वरूप अधिष्ठान आहे. तसा मिथ्या प्रपंचाचा आश्रय आत्मा त्याचें सामान्य सत्स्वरूप प्रपंचाचा आधार आहे आणि असंगतादिक विशेषरूप अधिष्ठान आहे. या प्रकारेंकरून आधार आणि अधिष्ठानाचा सर्वज्ञनामक मुनीनें किंचित् भेद प्रतिपादन केला आहे.

॥ शिष्यउ० ॥

॥ मू. ओं. ॥

हे भगवन मिथ्या सर्व हें जगत् । याचा द्रष्टा कोण सांगा निश्चित ॥
अधिष्ठान आधार तो सत्य । त्याशी द्रष्टृत्व न घडेची ॥ ६४ ॥

टीकाः—जगताचा आधार आणि अधिष्ठान आत्मा आहे ह्मणून जगताचा द्रष्टा आत्म्याहून भिन्न बोलिला पाहिजे. जसा सर्पाचा आधार अधिष्ठान जो रज्जु त्याहून भिन्न सर्पाचा द्रष्टा आहे. ॥ श्रीगुरुउ० ॥

॥ मू. ओं. ॥

॥ मिथ्या वस्तु सर्वत्र जगत् । अधिष्ठानीं आहे कल्पित ।
॥ तें अधिष्ठान द्विविध होत । एक सचेत दुजें जड ॥ ६५ ॥
॥ जेथें आहे जड वस्तु आधिष्ठान । तेथें द्रष्टा होत त्याहून भिन्न ॥
॥ जेथें होत आधार चैतन्य । तेथें द्रष्टा अन्य न होय पैं ॥ ६६ ॥

टीकाः—जेथें जड अधिष्ठान असेल तेथें अधिष्ठानाहून भिन्न द्रष्टा होतो आणि जेथें चैतन्यच अधिष्ठान असेल तेथें अधिष्ठानच द्रष्टा होतो. भिन्न द्रष्टा होत नाहीं.

॥ मू. ओं. ॥

॥ मिथ्या स्वप्नाचें अधिष्ठान । साक्षी चैतन्य असे जाण ।
॥ तोच द्रष्टा होय पूर्ण । तसेंच विवेचन जगताचें ॥ ६७ ॥

टीकाः—जसें स्वप्नाचें अधिष्ठान साक्षीचैतन्य आहे तोच स्वप्नाचा द्रष्टा आहे, तसा सर्व जगताचा आत्माच अधिष्ठान आहे आणि तोच द्रष्टा आहे, हें शंका आणि समाधान स्थूलदृष्टीनें रज्जूशीं सर्पाधिष्ठान मानून कथिलें आणि सिद्धांताचे ठायीं तर सर्पाधिष्ठान साक्षीचैतन्य आहे तोच द्रष्टा आहे. यास्तव सर्व कल्पिताचें जें अधिष्ठान तोच द्रष्टा आहे. याविषयीं शंकासमाधान करणें घडत नाहीं.

॥ मू. ओं. ॥

यापरि मिथ्या संसारदुःख जाण । होत तुझेठायीं भ्रम भान ॥
त्याची निवृत्ति तुझें मन । काय ह्मणून इच्छितें ॥ ६८ ॥

टीकाः—हे शिष्य, या प्रकारेंकरून तुझे ठायीं संसारदुःख मिथ्याच भ्रांतीकरून प्रतीत होतें. त्याच्या निवृत्तीची इच्छा सिद्ध होत नाहीं. यास दृष्टांत सांगतों. जसा बाजिगरानें एकाचा शत्रु मंत्रेंकरून दाखविला असतां त्यास मारण्याविषयी तो पुरुष उद्योग करीत नाहीं, तसा मिथ्या जो संसार त्याच्या निवृत्तीची इच्छा घडत नाहीं.॥ शिष्य उ० ॥

॥ मू. ओं. ॥

यद्यपि हें मिथ्या सर्व जगत् । तथापि मी त्याचा नाश इच्छित ॥
भयानक स्वप्न जया भासत । तो उपाय करित नाशे जेणें ॥ ६९ ॥
यास्तव होय जगत् हानि । तो उपाय सांगावा कृपा करूनी ॥
तुह्मांसमान आन न देखों जनीं । कर्ण फुंकूनी वंचक असती ॥७०॥

टीकाः—हे भगवन् आपण बोलिलेत कीं जें जगत् तुझे ठायीं मिथ्यारूपेंकरून आहे, परमार्थेकरून नाहीं, तें यद्यपि सत्य आहे तथापि हे भगवन् तें

मिथ्यारूपेंकरून असतांही ज्या उपायेंकरून माझे ठायीं भान होणार नाहीं असा उपाय आपण सांगावा. आणीक म्हणाल कीं, मिथ्याच्या निवृत्तीकारणें साधनापेक्षा नको, हें बोलणें सत्यच आहे, परंतु हे भगवन् ज्यास मिथ्याच पदार्थ दुःखाशीं हेतु असतो त्यास त्याची मिथ्या साधनेंकरून निवृत्ति करणें योग्य आहे. जसें कोणाशीं प्रतिदिनीं भयानक स्वप्नें होतात तीं मिथ्याच आहेत, परंतु तोही त्यांच्या निवृत्तीकारणें जपादिनानासाधनांचें अनुष्ठान करतो तसा हा संसार मिथ्याच आहे, परंतु जन्मादिदुःखहेतु मजला प्रतीत होतो, म्हणून संसाराची निवृत्ति मी इच्छितों, त्याविषयीं आपण कृपा करून उपाय सांगावा.

श्रीगुरुरु० ॥ ॥ मू. ओं. ॥

जें तुवां आम्हांस पुसलें साधन । त्याचें उत्तर प्रथमच दिधलें जाण॥
निज हृदयीं पाहातां विचार करून । नराहे जाण जग दुःख ॥ ७१ ॥

अर्थस्पष्ट

॥ मू. ओं. ॥

निजआत्माज्ञानेंकरून ॥ जगदुःख प्रतीत होत जाण ॥
स्वरूपबोधेंकरून निरसन । बोलती पूर्ण मुनी वेद ॥ ७२ ॥
जगत् ब्रह्मीं ना माझे ठायीं । आणि अहंब्रह्म हें ज्ञानही ॥
म्यां सांगितलें तुज पाहीं । आन उपाय नाहीं याहून ॥ ७३ ॥

टीकाः—हे शिष्य, आपल्या आत्मस्वरूपाज्ञानेंकरून जगत्रूप दुःख प्रतीत होतें. त्याचा आत्मज्ञानेंकरूनच नाश होतो ज्याच्या अज्ञानेंकरून जें जें प्रतीत होतें, तें त्याच्या ज्ञानेंकरूनच निवृत्त होतें. हा नियम आहे जसा रज्जु अज्ञानेंकरून सर्प प्रतीत होतो तो रज्जुज्ञानेंकरूनच नाश पावतो तसा आत्मज्ञानेंकरूनच जगताचा नाश होतो तें आत्मज्ञानही आम्हीं सांगितलें आणि जगत् तर माझे ठायीं तिन्ही काळीं नाहीं, कारण कीं मिथ्या आहे; म्हणून मिथ्या वस्तु अधिष्ठानाची हानि करीत नाहीं. जसी मृगजळानें पृथ्वी ओली करवत नाहीं तसें जगत् प्रतीत होत्साताही मिथ्या आहे, कांहीं माझी हानि करण्याविषयीं समर्थ नाहीं, आणि मी सच्चिदानंद ब्रह्मस्वरूप आहें असा

जो निश्चय त्याचें नाम ज्ञान, तेंच मोक्षाचें साधन आहे. अन्य कोणी साधन नाहीं, तें ज्ञान प्रथमच उपदेशिलें.

॥ मू. ओं. ॥

कर्मउपासनेकरून । नाहीं नासत जगतोपादान ॥
जसा गृहीं अंधकार असे जाण । तो प्रकाशावांचून न नाशेची ॥७४॥

टीकाः—हे शिष्य, जगताचें उपादान म्हणजे कारण जें अज्ञान त्याच्या नाशेंकरूनच जगताचा आपेआप नाश होतो. कारण कीं उपादानाचा नाश झाला असतां पश्चात् कार्य राहात नाहीं. त्या अज्ञानाचा नाश केवल ज्ञानेंकरूनच होतो, कर्म आणि उपासनेकरून नाश होत नाहीं. कारण कीं अज्ञानाचें विरोधि ज्ञान आहे, कर्म उपासना विरोधि नाहींत. यास दृष्टांत सांगतों. जसी गृहगत अंधकाराची प्रकाशावांचून अन्यउपायेंकरून निवृत्ति होत नाहीं. तसी अज्ञानांधकाराची ज्ञानप्रकाशेंकरूनच निवृति होते. अन्य कोणत्याही साधनानें निवृत्ति होत नाहीं.

॥ मू. ओं. ॥

हे शिष्य होय जगताचें नाशन । हा उपदेश बोलिलों मी पूर्ण ॥
हृदयीं धरून यांत संशय कोण । तो विचारून मज सांग ॥ ७५ ॥
अर्थ स्पष्ट ॥ शिष्यउ० ॥

॥ मू. ओं. ॥

जें कांहीं तुम्हीं बोलिलें । तें सर्व निज हृदयीं जाणितलें ॥
जगत्कारण अज्ञान वर्णिलें । नाशक जाणितलें ज्ञान त्याचें ॥ ७६ ॥
पुनः त्या ज्ञानाचें केलें वर्णन । जग मिथ्या हेंही कळलें पूर्ण ॥
सुखस्वरूप आत्मा प्रकाशमान । तुमच्या कृपेंकरून जाणिला म्यां । ७७ ।
आणि तूं ब्रह्मस्वरूप असें बोलिलेत । हें यथार्थ तात्पर्य मी नाहीं जाणत ।
मज आशंका होतसे यांत । जीव ब्रह्म भासत भिन्न जेणें ॥ ७८ ॥

टीकाः—हे भगवन् आपण बोलिलेत कीं जगताचें कारण अज्ञान आहे, त्या अज्ञानाचा नाश व जगत्‌निवृत्ति ज्ञानेंकरूनच होते, हें म्यां यथार्थ जाणिलें.

आणि त्या ज्ञानाचें स्वरूप आपण बोलिलें कीं जगत् मिथ्या आणि जीव आनंदस्वरूप आहे. तो ब्रह्माहून भिन्न नाहीं किंतु ब्रह्मरूप आहे अशा निश्चयाचें नाम ज्ञान आहे. त्यामध्यें जगत् मिथ्या आणि जीव आनंदस्वरूप आहे हें म्यां यथार्थ जाणिलें. परंतु जीव ब्रह्म दोन्ही एक आहेत याचें तात्पर्य मी यथार्थ जाणत नाही. कारण जीवब्रह्माचा भेद करणारी आशंका माझे हृदयीं स्फुरते. ती शंका सांगतों.

॥ मू. ओं. ॥

मी पापपुण्याचा कर्त्ता पूर्ण । सुखदुःखादि जन्ममरण ॥
मज बहु होतसे जगद्भान । हें नाशे अज्ञान तें ज्ञान मी इच्छीं ॥ ७९ ॥
याहून जें विपरीत स्वरूप । त्यास ब्रह्म ह्मणती मुनी भूप ॥
परस्पर असतां विरुद्ध अमुप । निजहृदयीं एकरूप कसें जाणूं ॥ ८० ॥

टीकाः—हे भगवन् मी पापपुण्याचा कर्त्ता आहें आणि त्याचीं जी फळें जन्ममरणादि सुखदुःखें त्यांचा मी भोक्ता आहें आणि माझेठायीं नानाप्रकारचें जगद्भान होतें आणि तत्कारण जें अज्ञान त्यास निवृत्त करणारें जें ज्ञान त्याची मज इच्छा आहे; आणि ब्रह्माचे ठायीं पुण्यपाप व जन्ममरण सुखदुःखादि क्लेश कांहीं नाहींत आणि त्यास ज्ञानेच्छाही नाही, यास्तव ब्रह्माचें आणि माझें स्वरूप परस्पर विरुद्ध आहे, ह्मणून दोघांची एकता घडत नाहीं. यद्यपि माझेठायींही जन्मादिक संसार परमार्थेकरून नाही तथापि मिथ्या जन्मादिक माझे ठायीं भ्रांतीकरून प्रतीत होतात आणि ब्रह्माचे ठायीं नाहीं ह्मणून दोघांचें एकत्व घडत नाहीं.

॥ मू. ओं. ॥

दुसरा संशय करावा श्रवण । जेणें जीवब्रह्माचें न घडे एकपण ॥
एका वृक्षीं असती पक्षी दोन । त्यांत एक जाण फळभोक्ता ॥ ८१ ॥
दुजा शुद्धप्रकाश भोगरहित । असंग असें वेद प्रतिपादित ॥
कर्म उपासना बहु वर्णित । यास्तव जीवेशद्वैत राखिलें ॥ ८२ ॥

टीकाः—हे गुरो, मजला आणीक एक संशय आहे कीं जेणेंकरून जीवब्रह्मएकतेचा निश्चय निवृत्त होतो. तो संशय मी आपणाप्रत सांगतों; आपण अ-

बज करून त्याचें निवारण करावें. वेदामध्यें म्यां असें पाहिलें आहे कीं एक बुद्धिरूप वृक्षाचेठायीं दोन पक्षी आहेत. ते दोन्ही समान आहेत. त्यांमध्यें एक कर्मफलभोक्ता आणि एक शुद्ध भोगरहित असंग आहे आणि कर्मफल-भोक्त्याशीं प्रकाशक आहे. येणेंकरून असें प्रतीत होतें कीं एक कर्मफलभोक्ता जीव आहे आणि दुसरा परमात्मा आहे ह्मणून दोघांची एकता घडत नाहीं. आणि वेदामध्यें कर्म उपासना बहुत प्रकारची बोलली आहे ती जीव-ब्रह्म एकतेच्या ठायीं निष्फल होईल, कारण कीं जी आपण जीवब्रह्माची एक-ता ह्मणतां ती ब्रह्माचे ठायीं जीवस्वरूपाचा अंतर्भाव ह्मणतां अथवा जीवाचे ठायीं ब्रह्मस्वरूपाचा अंतर्भाव ह्मणतां? जर ब्रह्माचे ठायीं जीवस्वरूपाचा अंत-र्भाव ह्मणाल तर जीवाशीं ब्रह्मस्वरूप होण्यास्तव अधिकाऱ्याचा अभाव होईल ह्मणून कर्मोपासना निष्फल होतील आणि जर जीवाचे ठायीं ब्रह्मस्वरूपाचा अंतर्भाव ह्मणाल तर ब्रह्मास जीवरूप होण्यास्तव उपास्याचा अभाव होईल ह्मणून उपासना निष्फल होईल. आणि कर्मफल देणारा जो परमात्मा त्याचा अभाव होईल. या कारणास्तव कर्महीं निष्फल होईल. आणि मीमांसक ह्मण-तात कीं कर्मच ईश्वर आहे त्यापासूनच फल होतें. हें ह्मणणें सम्यक् नाही. कारण कीं कर्म जड आहे. त्यास फल देण्याचें सामर्थ्य घडत नाहीं, यास्तव कर्माचें फल ईश्वरच देतो. याप्रकारें करून परमात्म्याची आणि जीवाची एकता घडत नाहीं. ॥ श्रीगुरुरु० ॥

॥ मू. ओं. ॥

एक शिष्या सांगतों विचार ॥ जेणें होय शंका परिहार ॥
घटाकाश जलाकाश प्रकार ॥ आणि मेघाकाश महाकाश पैं ॥ ८३ ॥
एवं हे चार नभाचे भेद ॥ चैतन्याचेही जाण तथाविध ॥
एक कूटस्थ दुजा जीव प्रसिद्ध ॥ तिजा ईश चतुर्थ ब्रह्म जाणपां ॥ ८४ ॥
यांचीं स्वरूपें जाणशील यथार्थ॥ तुझी शंका नासेल त्वरित ॥
सांगतों यांचीं स्वरूपें तुजप्रत ॥ ऐकतां नासत जन्मदुःख॥८५॥

टीकाः—हे शिष्य, तुझ्या शंकेचें निराकरण जेणेंकरून होईल तो विचार मी सांगतों. जसें एक आकाशाचे ठायीं चार भेद आहेत, घटाकाश जलाकाश मेघाकाश महाकाश, तसेच चैतन्याचे चार भेद आहेत, कूटस्थ जीव ईश्वर ब्रह्म. हे शिष्य, यांचीं स्वरूपें तूं यथार्थ जाणशील, तर तूं आपल्या शंकेचें समाधान आपेआप जाणशील. या कारणास्तव मी यांच्या स्वरूपाचें वर्णन करून सांगतों तूं ऐक. या श्रवणेंकरून संशयरहित ज्ञान होऊन जन्मादिक दुःखाचा नाश होईल.

॥ अथ घटाकाशवर्णनं ॥

॥ मू. ओं. ॥

जलपूरित घटाशीं निश्चित ॥ जितका अवकाश नभ देत ॥
युक्तिनिपुण जे पंडित ॥ घटाकाश बोलत तयाशीं ॥ ८६ ॥

टीकाः—हे शिष्य, जलेंकरून पूर्ण जो घट त्यांत जेवढा अवकाश आहे तेवढ्या अवकाशाशी पंडितजन घटाकाश म्हणतात.

॥ अथ जलाकाशवर्णनं ॥

॥ मू. ओं. ॥

जो घट आहे जलपूरित ॥ नभाचें प्रतिबिंब होत त्यांत ॥
जें घटाकाशाशीं संयुक्त ॥ विद्वज्जन बोलत जलाकाश तें ॥८७॥

टीकाः—हे शिष्य, जलेंकरून पूर्ण जो घट त्याचेठायीं नक्षत्रादिसहित आकाशाचें प्रतिबिंब होतें. तें आकाशाचें प्रतिबिंब आणि घटाकाश दोन्ही मिळालीं असतां त्यास जलाकाश म्हणावें. आतां याविषयीं शंका करितील कीं, आकाशाचें प्रतिबिंब होत नाहीं, किंतु केवल नक्षत्रादिकांचें प्रतिबिंब होतें. कारण कीं आकाश रूपरहित आहे. आणि रूपवान पदार्थाचें प्रतिबिंब होतें, म्हणून आकाशाचें प्रतिबिंब संभवत नाहीं. यास उत्तर देतों.

॥ मू. ओं. ॥

जलामध्यें आकाशाचें ॥ प्रतिबिंब नसे जरी साचें ॥
तरी थोडक्यांत गंभीरतेचें ॥ होत प्रतीतीचें भान कसें ॥८८॥

ह्मणून जलाचे ठायीं ॥ प्रतिबिंब होतसे पाहीं ॥
रूपरहित शब्द असतांही ॥ होत तेथेंहि प्रतिध्वनिभान ॥८९॥

टीकाः—जर जलाचे ठायीं आकाशाचें प्रतिबिंब होत नाहीं, तर अल्प उदकामध्यें जी बहुत विस्तीर्णता प्रतीत होते ती न झाली पाहिजे. म्हणून आकाशाचें प्रतिबिंब होतें, हें स्वीकार करणें योग्य आहे. आणि जर म्हणाल कीं रूपरहित पदार्थाचें प्रतिबिंब होत नाहीं, तर तो कांहीं नियम नाहीं. कारण कीं रूपरहित जो शब्द त्याचा जो प्रतिध्वनि होतो तें शब्दाचें प्रतिबिंब आहे. ह्मणून रूपरहित आकाशाचेंही प्रतिबिंब होतें हें सिद्ध आहे.

॥ अथ मेघाकाशवर्णनं ॥

॥ मू. ओं. ॥

मेघावच्छिन्न जें वियत् । आणि त्यांत जें आकाश प्रतिबिंबत ॥
त्या दोघांतें मेघाकाश ह्मणतात । प्रबुद्ध पंडित मुनिवर ॥ ९० ॥

टीकाः—मेघमंडळांतील अवकाश आणि मेघस्थित जलाचेठायीं जें आकाश प्रतिबिंब त्या दोघांना मेघाकाश ह्मणावें. याविषयीं शंका करतील कीं मेघ तर आकाशीं आहे. त्यांतील जल आणि आकाशप्रतिबिंब आहे हें पाहिल्यावांचून कसें जाणावें. त्याचें समाधान सांगतों.

॥ मू. ओं. ॥

मेघ अनंत जल वर्षत । ह्मणून तो असे उदकसहित ॥
आणि उदक नाहीं आभासरहित । ह्मणून प्रतिबिंबयुक्त मेघ असे ॥ ९१ ॥

टीकाः—यद्यपि मेघस्थित जल आणि प्रतिबिंब प्रत्यक्ष नाहीं, तथापि अनुमानेंकरून जाणवतें, कीं मेघापासून जलवृष्टि होते; त्यावरून असें अनुमान होतें कीं मेघाचेठायीं जल आहे. जर मेघाचे ठायीं जल नसेल तर जलाची वृष्टि मेघापासून न व्हावी. आणि मेघाचेठायीं जल आहे तें आकाशप्रतिबिंबासहित आहे. कारण कीं जेथें जल असेल तेथें आकाशप्रतिबिंबावांचून असणें नाहीं. ह्मणून मेघस्थित जें जल आहे तें आकाशप्रतिबिंबासहित आहे, असें मेघगत जलाचें आणि तद्गत प्रतिबिंबाचें अनुमान होतें.

॥ अथ महाकाशवर्णनं ॥

॥ मू. ओं. ॥

आंत बाहेर एकरस । व्यापक जें आकाश ॥
यास म्हणती महाकाश । अति विद्वांस पंडित ॥ ९२ ॥

अर्थ स्पष्ट ॥

॥ मू. ओं. ॥

बोलिले नभाचे चार प्रकार । लक्षणसहित श्रुत्यनुसार ॥
आतां सांगूं चैतन्याचा विचार । ज्ञान प्राप्त सत्वर ऐकतां होय ॥ ९३ ॥

अर्थ स्पष्ट

॥ अथ कूटस्थवर्णनं ॥

॥ मू. ओं. ॥

बुद्धि अथवा व्यष्टि अज्ञान । त्याचें जें अधिष्ठान चैतन्य ॥
तोच कूटस्थ असे अजन्य । घटाकाशासमान जाणपां ॥ ९४ ॥

टीका:—हे शिष्य बुद्धि अथवा व्यष्टिअज्ञान आणि त्याचें अधिष्ठान जें चैतन्य तो कूटस्थ म्हणावा. ज्या पक्षाचेठायीं बुद्धिसहित चैतन्य जीव म्हणतात त्या पक्षाचे ठायी बुद्धीचें अधिष्ठान कूटस्थ म्हणावा, आणि ज्या पक्षाचे ठायीं, अज्ञानसहित चैतन्य जीव म्हणतात त्या पक्षाचेठायीं अज्ञानाचें जें अधिष्ठान तो कूटस्थ म्हणावा. या स्थानीं हा सिद्धांत आहे कीं, जीवपणाचें जें विशेषण आणि त्याचें जें अधिष्ठान तो कूटस्थ म्हणावा. तो कूटस्थ अजन्य म्हणजे उत्पत्तिरहित आहे. याचा हा अभिप्राय आहे कीं जसा ब्रह्माहून भिन्न चिदाभास उत्पन्न होतो तसा हा उत्पन्न झाला नाहीं. किंतु ब्रह्मरूपच आहे. जसें घटाकाश महाकाशाहून निराळें झालें नाहीं, किंतु महाकाशरूपच आहे. आणि हा जो कूटस्थ आहे तो त्वं पदाचा लक्ष्यार्थ आहे आणि प्रत्यक् व निजरूप व जीवसाक्षी यासच म्हणावें.

॥ अथ जीववर्णनं ॥

मू. ओं. ॥

काम कर्म युक्त बुद्धींत । जें चैतन्य प्रतिबिंबत ॥
जलनभसबिंब तुल्य निश्चित । तो जीव म्हणत विद्वज्जन ॥ ९५ ॥

टीकाः—नानाप्रकारें कामकर्मसहित जी बुद्धि आणि तिचे ठायीं जें चैतन्यप्रतिबिंब त्यास ज्ञानी जीव ह्मणतात. त्यांत केवळ प्रतिबिंबमात्रासच जीव ह्मणत नाहींत, किंतु जसा घटाकाशसहित आकाशप्रतिबिंबास जलाकाश म्हणतात, तसा सबिंब ह्मणजे बिंब जो कूटस्थ त्यासहित जो चिदाभास त्यास जीव ह्मणतात यास्तव हा सिद्धांत झाला कीं बुद्धीचे ठायीं जो चैतन्याचा आभास आणि बुद्धीचें अधिष्ठान चैतन्य या दोघांचें नाम जीव आहे.

मू. ओं. ॥

अधिष्ठान कूटस्थेंकरून । आभास होतसे पूर्ण ॥
रक्तपुष्पावर धरितां जाण । होत रक्तवर्ण स्फटिक जसा ॥ ९६ ॥

टीकाः—बिंबरूप जो कूटस्थ आहे तो आभाससहवर्तमान जीव बोलिला, येणेंकरून असें प्रतीत होतें कीं जें बुद्धीचेठायीं प्रतिबिंब आहे तें कूटस्थाचें आहे, ब्रह्मचैतन्याचें नाहीं, कारण कीं ज्याचें प्रतिबिंब होतें, तें बिंब म्हणतात. तो बिंबरूप कूटस्थ बोलिला, म्हणून त्याचें प्रतिबिंब आहे हें प्रतीत होतें. यास उत्तर, जसा रक्तपुष्पावर धरिला जो सफेत स्फटिक त्याचे ठायीं पुष्पाची जी रक्तता प्रतीत होते ती रक्तता पुष्पाचें प्रतिबिंब म्हणावें. तसेंच कूटस्थाश्रित जी बुद्धि तिचेठायीं जी कूटस्थाची प्रकाशता तेंच प्रतिबिंब म्हणावें. जसा स्फटिक अत्यंत स्वच्छ आहे तशीच बुद्धि अत्यंत स्वच्छ आहे. कारण कीं बुद्धि सत्वगुणाचें कार्य आहे. यास्तव कूटस्थाच्या प्रकाशतेचें नाम प्रतिबिंब आहे, अथवा ब्रह्मचैतन्याचें प्रतिबिंब आहे हेंही सिद्ध आहे, जसें घटस्थित जलांत महाकाशाचें प्रतिबिंब होतें, घटाकाशाचें नाहीं; कारण कीं जितकी विस्तीर्णता जलाचेठायीं दिसते तितकी विस्तीर्णता घटांतील आकाशाचेठायीं नाहीं. ह्मणून घटांतील जलाचेठायीं जी विस्तीर्णता आहे तें आकाशाचें प्रतिबिंब आहे. या प्रकारें बाह्याकाशाचेंच प्रतिबिंब सिद्ध आहे. जर कोणी म्हणतील कीं व्यापक चैतन्याचें प्रतिबिंब घडत नाहीं, तर तें आकाशदृष्टांतेंकरून निराकरण केलें. कारण कीं आकाशही व्यापक असून त्याचें प्रतिबिंब होतें; तसेंच व्यापक चैतन्याचेंही प्रतिबिंब संभवतें. आणि जर असें म्हणाल कीं रूपवान् पदार्थाचें रूपवान्पदार्थाचे ठायीं प्रतिबिंब होतें, तो तर नियम नाहीं. कारण कीं रूप-

रहित शब्दाचें रूपरहित आकाशाचे ठायीं प्रतिबिंब होतें; हें पूर्वी बोलिलेंच आहे. यास्तव ब्रह्मचैतन्याचें प्रतिबिंब होतें. या प्रकारेंकरून बुद्धीचे ठायीं आभास आणि बुद्धि अधिष्ठान चैतन्य या दोघांचें नाम जीव आहे. तो जीव त्वंपदाचा वाच्य म्हणावा आणि त्यांतील चिदाभासाचा त्याग करून केवल जो कूटस्थ आहे तो त्वंपदाचा लक्ष्य म्हणावा. यास्तव अहंशब्दाचा वाच्य जीव आहे आणि केवळ कूटस्थ लक्ष्य आहे.

॥ मू. ओं. ॥

जो आभास असें बुद्धींत । पुण्यपापफल भोगीत ॥
गमनागमनही तोच करीत । नसे चैतन्यांत योग कांहीं ॥ ९७ ॥
नभ मिथ्या घटसंगें जसें । बहुप्रकारें क्रियावान् दिसे ॥
परी घटाकाश सदा अक्रिय असे । आणि एकरस वसे जसेंतसें॥९८॥

टीकाः—यद्यपि चिदाभास आणि कूटस्थ या दोघांचें नाम जीव आहे, तथापि जीवपणाचे जे धर्म आहेत ते सर्व आभासाचे ठायीं आहेत. पुण्यपाप आणि पुण्यपापाचें फल सुखदुःख आणि लोकांतराचे ठायीं जाणें व येणें इत्यादिक सर्व धर्म बुद्धिसहित आभासाचे आहेत, कूटस्थाचे नाहींत. कूटस्थाचे ठायीं केवल भ्रांतीकरून प्रतीत होतात. ती प्रतीतिही भ्रांतीकरून बुद्धिसहित आभासाशीं होते. कूटस्थाशीं नाहीं. कारण कीं लोहकाराचे अहिरणीच्यापरी जो निर्विकाररूपेंकरून स्थित तो कूटस्थ ह्मणावा. अथवा कूट ह्मणजे मिथ्या जी बुद्धि आणि चिदाभास त्याचे ठायीं असंगरूपेंकरून जो स्थित तो कूटस्थ ह्मणावा. या कारणास्तव कूटस्थाचे ठायीं भ्रांत्यादि धर्म नाहींत, किंतु चिदाभासाचे ठायीं सिद्ध होतात. आणि अत्यंत विचारेंकरून पाहिलें तर पापपुण्य सुखदुःख गमनागमन हे सर्व धर्म केवल बुद्धीचे ठायीं आहेत. आभासाचे ठायीं नाहींत. बुद्धिसंयोगेंकरून आभासाचे ठायीं प्रतीत होतात. जसा जलसहित जो घट आहे त्यांत नीट वांकडा येतो जातो, इत्यादि क्रियासंबंधेंकरून व्योमाभास संपूर्ण क्रियेचा कर्त्ता दिसतो, परंतु स्वतः कांहींच करीत नाहीं; आणि घटाकाश तर सर्व क्रियेहून अलिप्त आहे, तद्वत् कामक्रोधरूप जलेंकरून भरलेला जो बुद्धिरूप घट तो पुण्यपापादि संपूर्ण विकार धा-

रण करतो आणि तत्संबंधेंकरूनच चिदाभास धारण करतो. आणि कूटस्थ तर सर्व विकारांहून रहित घटाकाशवत् आहे. म्हणून जीवपणाचे धर्म चिदाभासाचे ठायीं आहेत, परंतु कूटस्थाचे ठायीं अज्ञानेंकरून प्रतीत होतात. या प्रकारेंकरून बुद्धीचे ठायीं कूटस्थसहित जो चिदाभास तो जीव म्हणावा. हें जीवस्वरूप वर्णन केलें. परंतु या सिद्धांतांत प्राज्ञाची हानि होते. कारण कीं सुषुप्त्यभिमानी जो जीव त्याचें नाम प्राज्ञ म्हणतात. त्या सुषुप्तीचे ठायीं बुद्धीचा अभाव होतो. याकरितां बुद्धिगत आभासास जीवत्व घडत नाहीं. आणि प्राज्ञस्वरूप प्रतिपादक शास्त्राचा विरोध होतो. म्हणून जीवाचें स्वरूप अन्य प्रकारें प्रतिपादन करतों.

॥ मू. ओं. ॥

अथवा व्यष्टि अज्ञानांत । जो चैतन्य आभास होत ॥
अधिष्ठान कूटस्थ संयुक्त । जीवत्व बोलत तयासीं ॥ ९९ ॥

टीकाः–संपूर्ण अज्ञानास समष्टि अज्ञान म्हणावें, आणि अज्ञानांशास व्यष्टि अज्ञान म्हणावें. त्या अज्ञानांशाचे ठायीं चैतन्याचा आभास आणि अज्ञानांशाचें अधिष्ठान कूटस्थ त्या दोघांस जीव म्हणावें. येणेंकरून प्राज्ञाचा अभाव होत नाहीं, कारण कीं सुषुप्तीचे ठायीं अज्ञानाचा अभाव नाहीं, आणि जो सुषुप्तीमध्यें चैतन्य प्रतिबिंबसहित अज्ञानांश आहे तोच बुद्धिरूपास प्राप्त होतो, म्हणून तो अज्ञानांश चैतन्यप्रतिबिंबासहित असतो. त्या चिदाभाससहित बुद्धीचेठायीं पुण्यादिक संसार प्रतीत होतो. या अभिप्रायेंकरूनच शास्त्रामध्यें जीवपणाची उपाधि बुद्धि वर्णन केली आहे. आणि विचारदृष्टीकरून तर जीवपणाची उपाधि अज्ञान आहे. ॥ अथ ईश्वरवर्णनं ॥

॥ मू. ओं. ॥

मायेमध्यें चैतन्य प्रतिबिंबत । आणि अधिष्ठानासीं संयुक्त ॥
मेघाकाश तो ईश होत । अंतर्यामी मुक्त म्हणती पैं ॥ १०० ॥

टीकाः—मायेचे ठायीं चैतन्याचा आभास आणि मायाधिष्ठानचैतन्य या दोघांचें नाम ईश्वर म्हणावें.तो ईश्वर मेघाकाशासमान आहे आणि तोच ईश्वर अंतर्यामी आहे. कारण कीं सर्वांचे अंतरीं प्रेरणा करतो म्हणून अंतर्यामी

आहे. आणि सदां मुक्त आहे. कारण कीं ईश्वराशीं आपल्या स्वरूपाविषयीं आवरण नाहीं, ह्मणून जन्ममरणादिबंधाची प्रतीति नाहीं. या हेतुस्तव ईश्वर नित्यमुक्त आहे. आणि सर्वज्ञ आहे, सर्व पदार्थ जाणणारा आहे. याविषयीं हा हेतु आहे कीं मायेचे ठायीं शुद्धसत्वगुण आहे. जो रजतमाचे स्वाधीन असतो तो शुद्धसत्वगुण न ह्मणावा, किंतु जो स्वतांच रजतमांस निरोधून असतो तो शुद्धसत्वगुण ह्मणावा. सत्वगुणेंकरून ज्ञानोत्पत्ति होते, म्हणून प्रकाशस्वभाववान् सत्वगुण आहे. अशा सत्वगुणवान् मायेचे ठायीं जो चैतन्याभास त्यास स्वरूपाविषयीं अथवा अन्य पदार्थाविषयीं आवरण संभवत नाहीं म्हणून मुक्त व सर्वज्ञ आहे. आणि जीवेश्वरांचेठायीं जें अधिष्ठानचैतन्य आहे तें तर बंधमोक्षभेदरहित आहे. आकाशाचे परी एकरस आहे. परंतु आभासाचेठायीं बंधमोक्ष आहेत. अधिष्ठानाचेठायीं आभासाच्या भ्रांतीकरून प्रतीत होतात. यास्तव केवळ आभासाचेठायीं बंधमोक्ष आहेत. त्यामध्यें इतका भेद आहे कीं ज्या आभासाचे ठायीं आवरण आहे, त्याचेठायीं बंध आहे, आणि ज्याचेठायीं स्वरूपाचें आवरण नाहीं तो मुक्त आहे. ईश्वराचेठायीं आवरण नाहीं म्हणून ईश्वर सदांमुक्त आहे आणि जीवाचेठायीं आवरण आहे म्हणून तो बद्ध आहे. कारण कीं ज्या अविद्या अंशाचेठायीं चैतन्याचा आभास जीव बोलिला त्या अविद्येचा आवरणस्वभाव आहे. यद्यपि अविद्या आणि अज्ञान आणि माया एकाच वस्तू. शीं म्हणतात; तथापि शुद्धसत्वगुणप्रधानत्वेंकरून माया म्हणावी आणि मलिनसत्वगुणप्रधानत्वेंकरून अज्ञान व अविद्या म्हणावी. रजतमगुणांनीं स्वाधीन केलेला जो सत्वगुण तो मलिन सत्वगुण म्हणावा. यास्तव रजतमगुणांची अधिकता होण्यास्तव अविद्येचेठायीं जो जीवाभास अंश त्यास अविद्या स्वस्वरूपाचें आवरण करणारी आहे ह्मणून जीवाचेठायीं बंधन आहे, ईश्वराचेठायीं नाहीं. अधिष्ठानचैतन्यसहित जो मायेचेठायीं आभासरूप ईश्वर तो तत्पदाचा वाच्य म्हणावा आणि केवल अधिष्ठानचैतन्य तत्पदाचें लक्ष्य म्हणावें आणि ईश्वर जगताची उत्पत्ति पालन संहार कर्त्ता असें सर्व शास्त्रांचेठायीं बोलिलें, त्याचा अभिप्राय हा आहे कीं चैतन्य अंश तर आकाशाचे परी असंग आहे

आणि आभास अंश जगताची उत्पत्ति आदिकर्ता आहे. आणि त्याचेचठायीं सर्वज्ञता आहे. आणि भक्तजनांवर अनुग्रहही आभास करतो आणि जें कांहीं ऐश्वर्य आहे तें केवळ आभासाचेठायीं आहे आणि चैतन्यांश एकरस आहे. त्याचेठायीं सत्तास्फूर्तीवांचून आणिक ऐश्वर्य नाहीं.

॥ अथब्रह्मस्वरूपवर्णनं ॥

॥ मू. ओं. ॥

आंत बाहेर एकरस जाण ॥ जें चैतन्य आहे परिपूर्ण ॥
तें ब्रह्म विभु नभसमान ॥ अत्यंत जवळीं ना दूरीं॥ १०१ ॥

टीका:—ब्रह्मांडाच्या आंत बाहेर महाकाशाचे परी भरपूर चैतन्य आहे. तें ब्रह्म म्हणावें. तें ब्रह्म जवळ किंवा दूर नाहीं. कारण कीं जें आपणाहून भिन्न असतें आणि देशरूपउपाधिवान् असतें तें जवळ अथवा दूर बोलिलें जातें. ब्रह्म भिन्न नाहीं, किंतु सर्वांचा आत्मा आहे. आणि देशादि सर्व उपाधीं-करून रहित आहे, म्हणून जवळ अथवा दूर म्हणतां येत नाहीं. यद्यपि ब्रह्मशब्दाचें वाच्यही सोपाधिक आहे, कारण कीं व्यापकवस्तूचें नाम ब्रह्म आहे. ती व्यापकता दोन प्रकारची आहे. एक अपेक्षिक व्यापकता आणि एक निरपेक्षिकव्यापकता आहे. जी कोणी एक पदार्थाच्या अपेक्षेंकरून-व्यापक नसते ती अपेक्षिक व्यापकता ह्मणावी. जसी पृथिव्यादिकांच्या अपे-क्षेंकरून माया व्यापक आहे आणि चैतन्य अपेक्षेंकरून नाहीं, ह्मणून माये-चेठायीं अपेक्षिक व्यापकता आहे. आणि जी सर्वांच्या अपेक्षेंकरून व्यापक असते ती निरपोक्षिक व्यापकता ह्मणावी. ती निरपोक्षिक व्यापकता चैतन्या-चे ठायीं आहे. कारण कीं चैतन्यासमान अथवा चैतन्याहून आधिक अन्य कोणी व्यापक नाहीं, किंतु चैतन्यच सर्वांहून व्यापक आहे. ह्मणून चैतन्या-चेठायीं निरपेक्षिक व्यापकता आहे. या दोन प्रकारच्या व्यापकतेसहित जी वस्तु आहे, तें ब्रह्म शब्दाचें वाच्य आहे. ती दोन प्रकारची व्यापकता मा-याविशिष्ट चैतन्याचे ठायीं आहे, कारण कीं विशिष्टाचे ठायीं जो मायांश आहे, त्याचे ठायीं तर अपेक्षिक व्यापकता आहे, आणि चैतन्यांशाचे ठायीं निरपेक्षिक व्यापकता आहे. यद्यपि मायाविशिष्ट चैतन्याचे ठायीं निरपेक्षिक

व्यापकता घडत नाहीं, कारण कीं माया चैतन्याच्या ऐकदेशाचे ठायीं आहे. त्या मायाविशिष्ट चैतन्याहून शुद्धचैतन्याची व्यापकता अधिक आहे, ह्मणून शुद्धचैनन्याचे ठायींच निरपेक्षिक व्यापकता आहे. तथापि मायाविशिष्ट जें चैतन्य आहे, तें परमार्थदृष्टीकरून शुद्धचैतन्याहून भिन्न नाहीं, किंतु शुद्धरूपच आहे. ह्मणून मायाविशिष्टाचे ठायींही जो चैतन्यांश आहे, त्याचे ठायीं निरपेक्षिक व्यापकता घडते. या प्रकारेंकरून मायाविशिष्टच ब्रह्म शब्दाचें वाच्य आहे, आणि शुद्धचैतन्य ब्रह्म शब्दाचें लक्ष्य आहे. ह्मणून ईश्वर शब्द आणि ब्रह्म शब्द या दोघांचा समानच अर्थ प्रतीत होतो. भिन्नार्थ नाहीं, तथापि ब्रह्म शब्दाचा तर हा स्वभाव आहे कीं बहुत स्थानीं लक्ष्यार्थाचें बोधन करतो, आणि कचित्स्थानीं वाच्यार्थाचें बोधन करितो. आणि ईश्वर शब्दाचा हा स्वभाव आहे कीं, बहुतस्थानीं वाच्यार्थाचें बोधन करितो, इतका भेद आहे, ह्मणून लक्ष्यार्थ घेऊन ब्रह्म शब्दाचा अर्थ भिन्न निरूपण केला आहे.

॥ मू. ओं. ॥

चैतन्यप्रकार सांगितले तुजप्रत । त्यांत जो मिथ्या जीव निश्चित ॥
तो पुण्यपापफल भोगित । चैतन्य कूटस्थ शिवरूप असे ॥ १०२ ॥

टीकाः– हे शिष्य, चार प्रकारचे चैतन्यभेद तुज निरूपण केले, त्यांमध्यें जीव स्वरूपाचे ठायीं मिथ्या जो आभासांश तो पुण्यपापकर्त्ता आणि सुखदुःखफलाचा भोक्ता आहे. आणि जें कूटस्थ चैतन्य तें शिवरूप ह्मणजे कल्याणरूप आहे, ह्मणून तुवां प्रथम जी शंका केली होती कीं बुद्धिरूप वृक्षाचे ठायीं दोन पक्षी आहेत, एक परमात्मा आणि एक जीव; त्याचें हें उत्तर सांगितलें कीं, परमात्मा आणि जीव यांचें ग्रहण करूं नये, किंतु कूटस्थ आणि आभास ग्रहण करावे; त्यांत कूटस्थ तर प्रकाशमान आहे. आणि आभास कर्त्ता भोक्ता आहे.

॥ मू. ओं. ॥

कर्मी छाया फळ देत । हा योग नसे चैतन्यांत ॥
एकरस असंग निश्चित । भिन्न मानिती ते मूर्ख ॥ १०३ ॥

टीका:—जीव स्वरूपाचे ठायीं जी चैतन्याची छाया म्हणजे आभासांश आहे तो कर्मी म्हणजे कर्मकर्ता आहे आणि त्या कर्मकर्त्यास छाया म्हणजे जो ईश्वराचा आभासांश आहे तो फल देत आहे. छाया या शब्दाचा संबंध जीवेश या दोठायीं योजावा. जसा मध्यस्थ जो दीप तो दोहींकडे प्रकाश करतो; तसा छाया कर्मी आणि छाया फल देत येणें करून हें सिद्ध झालें, कीं जीवस्वरूपाचे ठायीं जो आभासांश तो पुण्यपापकर्त्ता आणि पुण्यपापफलभोक्ता आहे. आणि ईश्वराचे ठायीं जो आभासांश आहे, तो कर्मफलदाता आहे; आणि या दोन्हा चैतन्यांशाचे ठायीं कोणताही योग नाहीं, हें स्पष्ट सांगतों, जीवचैतन्यांशाचे ठायीं कर्म आणि कर्मफलभोगाचा योग नाहीं, आणि ईश्वरचैतन्यांशाचे ठायीं फल देण्याचा योग नाहीं. त्या चैतन्यांशाचे ठायीं जो म्हणेल तो मूर्ख आहे. कारण कीं या दोघांचे ठायीं चैतन्यांश असंग आणि एकरूप आहे, चैतन्याचेठायीं भेद नाहीं. जर जीवचैतन्य ईशचैतन्याशीं अथवा ईशचैतन्य जीव चैतन्याशीं भिन्न ह्मणजे पृथक्त्व जाणेल तर तो अतिनिंद्य आहे, एवं तुझा द्वितीय प्रश्न होता, कीं जीवपरमात्म्याची एकता स्वीकारली असतां कर्मउपासनाप्रतिपादक वेद निष्फल होईल. त्याचें उत्तर हें बोललों की जीव आणि ईश्वराच्या चैतन्यांशाचा तर अभेद आहे, आणि आभासाचा भेद आहे, म्हणून दोन्हीही प्रकारचीं वचनें सिद्ध होतात, तो च अभिप्राय पुनः सांगतों.

॥ मू. ओं. ॥

हे शिष्य तुवां केला होता प्रश्न। कीं एका वृक्षीं असती पक्षी दोन।
एक भोगी एक निरिच्छ पूर्ण। त्याचें उत्तर जाण दिधलें पैं ॥१०४॥
ते आभास आणि चैतन्य। दाखविले नभछाये परी भिन्न ॥
बुद्धिमाया प्रतिबिंबेंकरून। कर्मी फलदाता जाण दाखविले ॥ १०५ ॥
जीवईशाचे ठायीं जें चैतन्य। तें भेदरहित शुद्ध पूर्ण ॥
यास्तव अहंब्रह्म हें तूं जाण ॥ अहं शब्दें कूटस्थ ओळखावा ॥१०६॥
बोलिलों ब्रह्म शब्दाचा जो अर्थ।तो महाकाशासम जाण लक्ष्यार्थ॥
जंव अहं ब्रह्म न जाणशी निश्चित।तंव दीनदुःखित्व भय मानिशी१०७॥

टीका:–हे शिष्य, तूं पूर्वी बोलिलास कीं एका वृक्षाचे ठायीं दोन पक्षी आहेत. त्यांत एक भोक्ता आणि एक इच्छारहित आहे, म्हणून जीवब्रह्माची एकता घडत नाहीं. त्याचें असें उत्तर कीं येथें जीव ब्रह्म ग्रहण करूं नये, किंतु कूटस्थ आणि आभास यांचें ग्रहण करावें. ते दोघे आपआपणांत घटाकाश आणि जलाकाशवत् भिन्न आहेत. आतां दुसरा प्रश्न कीं जीव कर्मोपासनेचा कर्ता आणि परमात्मा कर्मफलदाता आहे, म्हणून उभयतांची एकता संभवत नाहीं. याचें उत्तर असें कीं कर्मकर्ता जीव नाहीं आणि फलदाता ईश्वर नाहीं. किंतु जीवाचे ठायीं आभासांश कर्मकर्ता आणि ईश्वराचे ठायीं आभासांश फलदाता आहे, आणि जीवेश्वराचेठायीं जो चैतन्यांश तो घटाकाशमहाकाशवत् भेदरहित आहे. या प्रकारेंकरून जीवब्रह्माची एकता संभवते. म्हणून मी ब्रह्म आहें असें तूं जाण. त्यांत मी शब्दाचा अर्थ कूटस्थ लक्ष्यार्थ जाण आणि ब्रह्म शब्दाचा महाकाशवत् लक्ष्यार्थ जाण. मी शब्दाचा आणि ब्रह्म शब्दाचा जो वाच्यार्थ त्याचा अभेद नाहीं, परंतु लक्ष्यार्थाचा अभेद आहे. हे शिष्य, जोंपर्यंत मी ब्रह्म असें न जाणशील तोंपर्यंत तूं आपल्यास दीन आणि दुःखी मानशील आणि तूं आपल्याहून भिन्न परमात्मा जाणला आहेस तो तुजला भयहेतु होईल; म्हणून मी ब्रह्म आहें असें तूं जाण.

॥ तत्त्वदृष्टिरु० ॥

॥ मू. ओं. ॥

हे गुरो अहंब्रह्म हें ज्ञान । कोणास होतें तें करावें कथन ॥
हें आपल्या वचनावांचून । न कळे मजलागून यथार्थ ॥ १०८ ॥

टीका:– ॥ हे गुरो, आपण कृपा करून मज सांगा की मी ब्रह्म आहें असें ज्ञान कोणास होतें? हें आपल्या वचनावांचून मी यथार्थ जाणत नाहीं. या प्रश्नेंकरून शिष्याचे मनांत असा अभिप्राय आहे कीं मी ब्रह्म आहें असें ज्ञान कूटस्थास होतें किंवा आभाससहित बुद्धीस होतें? कूटस्थास ह्मणावें तर कूटस्थ विकारी होईल आणि आभाससहित बुद्धीस ह्मणावें तर त्यास मी ब्रह्म असें ज्ञान भ्रांतिरूप ह्मणावें, कारण कीं तुह्मींच पूर्वी बोलिलात कीं कूटस्थ आणि

ब्रह्म एक आहे व आभास भिन्न आहे, ह्मणून ब्रह्माहून भिन्न जो आभास त्याचें ब्रह्मरूपेंकरून जें ज्ञान ती भ्रांति ह्मणावी. जसा सर्पाहून भिन्न जो रज्जु त्याचें सर्परूपेंकरून जें ज्ञान तें भ्रांतिरूप ज्ञान आहे. या प्रकारेंकरून आभाससहित बुद्धीस मी ब्रह्म आहें हें यथार्थज्ञान नाहीं, किंतु भ्रांतिरूप आहे. आणि जर अहंब्रह्म या ज्ञानाशी भ्रांतिरूप स्वीकार कराल तर या ज्ञानेंकरून मिथ्या जगताची निवृत्ति होणार नाहीं, किंतु यथार्थज्ञानेंकरून मिथ्यात्वाची निवृत्ति होते, जसें रज्जूच्या यथार्थ ज्ञानेंकरून मिथ्या सर्पाची निवृत्ति होते. या प्रकारेंकरून आभाससहित बुद्धीशी मी ब्रह्म आहें असें ज्ञान संभवत नाहीं. ॥ श्रीगुरुरु० ॥

॥ मू. ओं. ॥

हे शिष्य आतां सप्तावस्थावर्णन । आभासाच्या करतों जाण ॥
त्यांत आहे अहंब्रह्म ज्ञान । अवस्थारहित चैतन्य जाण तूं ॥ १०९ ॥

टीकाः—हे शिष्य, आतां आभासाच्या सात अवस्था मी सांगतों. त्या तूं ऐक. त्या अवस्थांमध्यें कोणतीही अवस्था कूटस्थाची नाहीं आणि अहंब्रह्म हें ज्ञानही त्या सात अवस्थांमध्येंच आहे.

॥ अथ सप्तावस्थावर्णनं ॥

॥ मू. ओं. ॥

एक अज्ञान दुसरें आवरण । तिसरी भ्रांति द्विविध ज्ञान ॥
शोकनाश आणि हर्ष पूर्ण । हीं नामें जाण निरूपिलीं ॥ ११० ॥
मी ब्रह्म नाहीं जाणत । त्यास अज्ञान ह्मणती पंडित ॥
ब्रह्म नाहीं भासत । हें आवरण ह्मणतात सुजाण ॥ १११ ॥

टीकाः—हे सुजाण अगा हे शिष्य, मी ब्रह्म जाणत नाहीं या व्यवहाराचा हेतु अज्ञान आहे, आणि ब्रह्म नाहीं आणि भान होत नाहीं या व्यवहाराचा हेतु आवरण आहे, आवरणेंकरून हा उभय व्यवहार होतो. कारण कीं दोन प्रकारची अज्ञानशक्ति आहे. एक असत्वापादक आणि एक अभानापादकं. या दोघांस आवरण ह्मणतात. नाहीं अशी प्रतीति करणारी जी अज्ञानाची शक्ति ती असत्वापादक ह्मणावी. भान होत नाहीं अशी प्रतीति कर-

प्रकारी जी अज्ञनाची शक्ति ती अभानापादक ह्मणावी. या प्रकारेंकरून ब्रह्म नाहीं या व्यवहाराचा हेतु अज्ञानाची असत्वापादक शक्ति आहे, आणि ब्रह्माचें भान होत नाहीं या व्यवहाराचा हेतु अज्ञानाची अभानापादक शक्ति आहे. या दोघांचें नाम आवरण आहे.

॥ मू. ओं. ॥

॥ जन्ममरण गमनागमन । पापपुण्य सुखदुःख जाण ॥
॥ निजस्वरूपांत होत भान । ही भ्रांति पूर्ण वेद ह्मणे ॥ ११२

टीकाः—निजस्वरूपीं ह्मणजे कूटस्थाचे ठायीं जन्मादिसंसाराची प्रतीति होते ती वेदामध्यें भ्रांति बोलिली आहे आणि याचेंच नाम शोकही म्हणतात.

॥ मू. ओं. ॥

॥ आतां परोक्षापरोक्षत्वेंकरून । असे तें एक द्विविध ज्ञान ॥
॥ अस्ति ब्रह्म हें परोक्ष जाण । अहं ब्रह्म ज्ञान अपरोक्ष पैं ॥ ११३ ॥
॥ नाहीं ब्रह्म हा जो असत्वांश । त्याचा परोक्षज्ञान करीत नाश ॥
॥ सकल अविद्येचिया जालास । करीत नाश अपरोक्षज्ञान ॥ ११४

टीकाः—ब्रह्म आहे असें जें परोक्षज्ञान तें ब्रह्म नाहीं या आवरणांशाचें नाशक आहे. कारण कीं सत्य ज्ञान अनंतरूप ब्रह्म आहे, असें जें ज्ञान त्याचें नाम परोक्षज्ञान आहे. तें परोक्षज्ञान ब्रह्म नाहीं या प्रतीतीचें विरोधि आहे. अन्याचें नाहीं. आणि मी ब्रह्म आहें असें जें अपरोक्ष ज्ञान आहे तें सकल अविद्याजालाचें विरोधि आहे. या कारणास्तव मी ब्रह्म जाणत नाहीं, हें जें अज्ञान, आणि ब्रह्म नाहीं आणि भान होत नाहीं हें जें आवरण, आणि मी ब्रह्म नाहीं किंतु पुण्यपापकर्ता आणि सुखदुःखाचा भोक्ता मी जीव आहें ही भ्रांति, इत्यादि सर्व अविद्याजालाचें अपरोक्षज्ञान नाश करतें.

॥ मू. ओं. ॥

॥ जन्ममरणादिक माझे ठायीं । नाहीं सुखदुःखादिक कांहीं ॥
॥ किंतु अजन्य कूटस्थ मी ही । भ्रांतिनाश पाहीं या नांव ॥ ११५

टीकाः—माझे ठायीं जन्ममरणादि नाहीं, आणि सुखदुःखाचा लेशही नाहीं, कोणतेही संसारधर्म माझे ठायीं नाहींत, किंतु अजन्य ह्मणजे जन्मर-

हित जो कूटस्थ तो मी आहें, हे शिष्य, या प्रकारेंकरून सर्वानर्थाचा जो निषेध तेंच भ्रांतिनाशाचें स्वरूप ह्मणावें. या स्थानीं कूटस्थाचे ठायीं जन्माचा निषेध बोलिला. येणेंकरून सर्वानर्थाचा निषेध जाणावा. कारण कीं जन्मानंतरच अनर्थ प्रतीत होतात. ह्मणून जन्मनिषेधेंकरूनच सर्वानर्थाचा निषेध बोलिला, हा जो भ्रांतिनाश तोच शोकनाशही ह्मणतात.

॥ मू. ओं. ॥

॥ जेव्हां संशयादिरहितत्वेंकरून । स्वरूपाचें होईल अद्वैत ज्ञान ॥
॥ तेव्हां तुज आनंद होईल पूर्ण । अतिहर्ष जाण या नांव ॥ ११६

टीकाः—हे शिष्य, जेव्हां तुजला संशयरहित आपल्या स्वरूपाचें असें ज्ञान होईल कीं मीं अद्वैत ब्रह्मस्वरूप आहें, तेव्हां तुजला जो आनंद होईल त्याचें नांव अतिहर्ष जाण.

॥ मू. ओं. ॥

॥ एवं या अवस्था सात । सांगितल्या म्यां तुजप्रत ॥
॥ आभासाच्याच असती सर्वत्र । अहंब्रह्म ज्ञान यांत असे ॥ ११७
॥ कोणास होतें ज्ञान । हा तुवां केला होता प्रश्न ॥
॥ त्याचें उत्तर दिधलें जाण । आतां काय इच्छित मन तें पुसपां ॥ ११८

॥ अर्थ स्पष्ट. ॥

पूर्वीं शिष्यानें गूढ अभिप्रायरूप प्रश्न केला होता त्याचें आतां प्रगटत्व करतो. ॥ शिष्य उ० ॥

॥ मू. ओं. ॥

॥ हे भगवन् अहं ब्रह्म हें ज्ञान । होत असे आभासालागून ॥
॥ हें उत्तर दिधलें मजला पूर्ण । परी संशय आन असे पैं ॥ ११९
॥ आभास ब्रह्माहून आहे भिन्न । असें पूर्वीं तुह्मीं केलें कथन ॥
॥ त्यास कर्सें होईल अहं ब्रह्म ज्ञान । ब्रह्माहून भिन्न स्वतः असतां ॥ १२०
॥ जरी जाणूं तरी तें मिथ्या ज्ञान । होईल रज्जुभुजंगसमान ॥
॥ हे गुरो हा संशय निरसून । निजवचन सांगा युक्तिसहित ॥ १२१

टीकाः—हे भगवन् आपण पूर्वीं बोलिलेत कीं कूटस्थ आणि ब्रह्म हे दोन्ही

एक आहेत, आणि आभास ब्रह्माहून पृथक् आहे ह्मणून ब्रह्माहून भिन्न जो आभास त्यास मी ब्रह्म आहें असें ब्रह्मरूपेंकरून ज्ञान घडत नाहीं, किंतु माझें अधिष्ठान जो कूटस्थ तो ब्रह्मरूप आहे असें जर आभासास ज्ञान होईल तर तें यथार्थ ज्ञान ह्मणावें. परंतु, अहं ब्रह्म हें ज्ञान यथार्थ नाहीं, कारण कीं अहं नाम आपल्या स्वरूपाचें आहे. ज्यास मी ह्मणतात. आभास मिथ्यास्वरूप आहे, ह्मणून भिन्न आहे. एवं ब्रह्माहून भिन्न जो आभास त्यास ब्रह्मरूपेंकरून जें ज्ञान तें मिथ्याज्ञान ह्मणावें. जसा सर्पाहून भिन्न जो रज्जु त्याचें सर्परूपेंकरून ज्ञान मिथ्या आहे. मिथ्या नाम भ्रांतीचें आहे. ह्मणून ब्रह्मज्ञानास भ्रांतिरूप ह्मणणें घडत नाहीं. ॥ श्रीगुरुरु० ॥

॥ मू. ओं. ॥

॥ अहं शब्दार्थाचा विवेक । आतां शिष्या सांगतों मी ऐक ॥
॥ ऐकतां तुझे हृदयींचे कलंक । शंकारूपी अनेक नासतील ॥ १२२

अर्थ स्पष्ट.

॥ मू. ओं. ॥

॥ यद्यपि अहंब्रह्म हें ज्ञान । आभासास होत जाण ॥
॥ तथापि तो कूटस्थाचा आपण । धरित अभिमान पूर्णत्वें ॥ १२३
॥ हे शिष्य त्याचा सदां आहे अभेद । विभु चैतन्यास प्रसिद्ध ॥
॥ बाधसमानाधिकरणेंकरून स्वतःसिद्ध । होत अभेद ब्रह्माशीं ॥ १२४

टीकाः—हे शिष्य, यद्यपि मी ब्रह्म आहें असें ज्ञान बुद्धिसहित आभासासच होतें, कूटस्थास नाहीं, तथापि तो आभास कूटस्थ आणि आपलें स्वरूप या दोघांना आपला आत्मा जाणतो. त्या आत्म्यास मी शब्देंकरून ग्रहण होतें. हा अहं शब्दाचा अर्थ आहे. त्या अहं शब्दामध्यें भासमान जो कूटस्थ त्याचा ब्रम्हाशीं सदां अभेद आहे. जसा घटकाशाचा आणि महाकाशाचा सदां अभेद आहे म्हणून कूटस्थाचें ब्रह्माशीं मुख्य समानाधिकरण वेदांतशास्त्रीं बोलिलें आहे. ज्याचा ज्याशीं सदां अभेद असतो त्याचें त्याशीं मुख्य समानाधिकरण म्हणावें. जसा घटाकाशाचा महाकाशाशीं सदां अभेद आहे, म्हणून घटाकाश महाकाशच आहे. या प्रकारेंकरून घटाकाशाचें महाकाशाशीं

मुख्य समानाधिकरण आहे. तद्वत् कूटस्थाचें ब्रह्माशीं मुख्य समानाधिकरण आहे, कारण कीं कूटस्थाचा आणि ब्रह्माचा सदां अभेद आहे. म्हणूनच मी शब्दाचे ठायीं भासमान जो कूटस्थ त्याचा ब्रह्माशीं सदां अभेद आहे. आणि मी शब्दाचे ठायीं भासमान जो आभास त्याचा ब्रह्माशीं आपल्या स्वरूपाचा बाध करून अभेद आहे म्हणून वेदांत शास्त्रामध्यें ब्रम्हाशीं आभासाचें बाधसमानाधिकरण बोलिलें आहे. ज्याचा बाध होऊन ज्याशीं अभेद होतो, त्याचें त्याशीं बाधसमानाधिकरण म्हणावें, जसा मुखप्रतिबिंबाचा बाध होऊन मुखाशीं अभेद होतो म्हणून प्रतिबिंब मुखच आहे, अन्य नाहीं. असें प्रतिबिंबाचें मुखाशीं बाधसमानाधिकरण आहे किंवा स्थाणूचे ठायीं पुरुषभ्रम होऊन स्थाणुज्ञानानंतर पुरुष स्थाणु आहे. म्हणून पुरुषाचे स्थाणूशीं बाधसमानाधिकरण आहे. तद्वत् आभासाचा बाध होऊन ब्रह्माशीं अभेद होतो या प्रकारें मी शब्दाचे ठायीं भासमान जो आभास तो ब्रह्म आहे, भिन्न नाहीं, असें आभासाचें ब्रह्माशीं बाधसमानाधिकरण आहे. हे शिष्य, या प्रकारेंकरून अहं शब्दाचेठायीं भासमान जो कूटस्थ त्याचा मुख्य अभेद आणि आभासाचा बाध करून अभेद आहे.

॥ तत्त्वदृष्टिरु० ॥

॥ मू. ओं. ॥

अहं वृत्तीचे ठायीं होत भान ॥ साक्षी आणि आभासाचें पूर्ण ।
तें क्रमेंकरून किंवा क्रमावांचून ॥ त्याचें प्रकाशन करावें
मज ॥ १२५ ॥

टीकाः—क्रमेंकरून म्हणजे प्रथम एकाचें त्यानंतर दुसऱ्याचें असें भान होतें किंवा क्रमावांचून म्हणजे एकाकालींच उभयतांचें भान होतें याचा विचार स्पष्ट सांगा

॥ श्रीगुरुरु० ॥

॥ मू. ओं. ॥

ऐक शिष्या सावध होऊन ॥ सारभूत उत्तर सांगतों जाण ॥
ऐकतां नासेल तम अज्ञान ॥ होय प्रकाशमान बोध भानु १२६

साक्षी आणि आभास ॥ होत भान एक समयास ॥
चैतन्य विषय होत आभास ॥ स्वयंप्रकाश मान साक्षी असे १२७

टीकाः—हे शिष्य, अहंवृत्तीचे ठायीं साक्षीचें आणि आभासाचें जें भान होतें तें एककालींच क्रमावांचून होतें. सर्वत्र स्थानीं आभास शब्देंकरून अंतः-करणसहित आभास ग्रहण करावा. एवं अंतःकरणसहित आभासाचें तर चैतन्य जो साक्षी त्याचा विषय होऊन भान होतें, आणि साक्षीचें स्वयंप्रकाशेंकरून भान होतें. म्हणून आभाससहित अंतःकरणवृत्तीचा साक्षी विषय होत नाहीं. आतां बाह्य घटादि पदार्थाचेठायीं अशी रीति आहे कीं जेव्हां घटाचा आणि इंद्रियाचा संयोग होतो तेव्हां अंतःकरणवृत्ति इंद्रियद्वारा बाहेर निघून घटाकार होते. जसा मुशीमध्यें ओतला जो ताम्ररस त्याचा मुशी-समान आकार होतो तसा घटासमान आकार अंतःकरणवृत्तीचा होतो. ती वृत्ति आभासावांचून होत नाहीं, किंतु आभाससहित होते. कारण कीं अं-तःकरणाचा जो परिणाम ती वृत्ति म्हणावी. अंतःकरण सत्वगुणाचें कार्य आहे म्हणून स्वच्छ आहे. त्याच अंतःकरणाचें कार्य वृत्ति आहे. म्हणून स्वच्छ आहे, याकरितां वृत्तीचे ठायीं आभास होतो. आणि जी जी वृत्ति उत्पन्न होते ती ती आभाससहित अंतःकरणापासून होते. म्हणून वृत्ति आभाससहित आहे. आणि घटादि विषय तमोगुणाचें कार्य आहे म्हणून स्वरूपेंकरून जड आहे. आणि त्याचे ठायीं अज्ञान व तत्कृत आवरण आहे. याविषयीं शंका होते कीं, अज्ञान आणि अज्ञानाचें आवरण चैतन्याचे ठायीं आहे, घटाचे ठायीं नाहीं. कारण कीं अज्ञान चैतन्याश्रित आहे, आणि चैतन्यासच विषय करतें, हा वेदांतसिद्धांत आहे. आणि सप्तावस्थाप्रसंगामध्यें अज्ञानाचा आश्रय अंतःकरणसाहित आभास बोलिला तो अज्ञानाचा अभिमानी आहे. मी अज्ञानी आहें असा अभिमान अंतःकरणसाहित आभासाशीं होतो. म्हणून अज्ञानाचा आश्रय बोलिला. आणि मुख्य आश्रय चैतन्य आहे. आभाससहि-त अंतःकरण नाहीं. कारण कीं अभाससहित अंतःकरण अज्ञानाचें कार्य आहे. जें ज्याचें कार्य असतें तें त्याचा आश्रय घडत नाहीं. म्हणून चैतन्यच अज्ञाना-चें अधिष्ठानरूप आश्रय आहे. आणि चैतन्यासच अज्ञान विषय करतें. स्व-

रूपाचें जें आवरण करणें तोच अज्ञानाचा विषय म्हणावा. तें अज्ञानकृत आवरण जड वस्तूचे ठायीं घडत नाहीं. कारण कीं जडवस्तु स्वरूपेंकरूनच आवृत आहे. त्याचे ठायीं आवरणाचा कांहीं उपयोग नाहीं. या प्रकारेंकरून अज्ञानाचा आश्रय, आणि विषय, चैतन्यच आहे. जसा गृहस्थित जो अंधकार तो गृहाचे मध्यभागास आवरण करतो, म्हणून घटाचे ठायीं अज्ञान आणि तत्कृत आवरण घडत नाहीं. या आशंकेचें समाधान सांगतों. जसें चैतन्यस्वरूपाहून भिन्न सदसद्विलक्षण अज्ञान चैतन्याश्रित आहे, त्या अज्ञानेंकरून चैतन्य आवृत आहे, तसें घटस्वरूपाहून भिन्न अज्ञान यद्यपि घटाश्रित नाहीं, तथापि अज्ञानानें घटादिक जडस्वरूप स्वतः प्रकाशरहित निर्मिलें आहे ह्मणून सदां सर्वकाल अंधाचे परी आवृत आहे. तो आवृत स्वभाव घटादिकांचा अज्ञानानें केला आहे. कारण कीं तमोगुणप्रधान अज्ञानेंकरून स्थूल भूतांच्या उत्पत्तिद्वारा घटादिक उत्पन्न आहेत. तो तमोगुण आवरणस्वभाववान् आहे.म्हणून घटादिक प्रकाशरहित अंध असतात. या प्रकारें घटादिकांचे ठायीं अंधतारूप अज्ञानकृत आवरण स्वभावसिद्ध आहे, ह्मणून घटादिकाचें अधिष्ठान चैतन्याश्रित अज्ञान चैतन्यासच आच्छादन करतें आणि स्वभावेंकरून आवृत घटादिकांसहि आवृत करतें. यद्यपि स्वभावेंकरून आवृत पदार्थाच्या आवरणाविषयीं प्रयोजन नाहीं, तथापि जो आवरण कर्त्ता आहे तो प्रयोजनापेक्षेवांचूनही निरावरणाचे परी-आवरणसहितासही आवरण करतो, हें लोकांमध्यें प्रसिद्ध आहे. त्या अज्ञानेंकरून आवृत जो घट त्यास व्यास जी अंतःकरणाची आभाससहित घटाकार वृत्ति तिच्या ठायीं जो वृत्तिभाग तो घटाचें आवरण निवृत्त करतो. आणि वृत्तीचे ठायीं जो आभासभाग तो घटाचा प्रकाश करतो. या प्रकारें करून बाह्य पदार्थाचे ठायीं वृत्ति व आभास या दोघांचा उपयोग आहे. यास दृष्टांत सांगतों. जशी अंधकारामध्यें मृत्तिकापात्राखालीं मृत्तिकेची अथवा लोखंडाची वस्तु झांकली आहे. त्यांत मृत्तिकापात्र दंडेंकरून फोडलें असतां दीपावांचून निरावरण वस्तूचें प्रकाशन होत नाहीं, किंतु दीपेंकरून प्रकाशन होतें. तसा अज्ञानेंकरून आवृत जो घट त्याचा आवरणभंग वृत्ति करते: परंतु घटाचा प्रकाश होत नाहीं. कारण कीं घट स्व-

रूपेंकरून जड आहे, आणि वृत्तिही जड आहे. तिचें आवरणभंग मात्र प्रयोजन आहे. तिच्यानें प्रकाशन होत नाहीं. ह्मणून घटाचा प्रकाशक आभास आहे, नेत्राशीं जे घटादिविषय त्यांच्या प्रत्यक्षज्ञानाची ही रीति कथिली. आणि श्रवणादिकांचा जो विषय त्याच्या प्रत्यक्षाची अशीच रीति जाणावी. वृत्ति आणि घट यांचें एकदेशस्थितत्व झालें असतां घटाचें प्रत्यक्षज्ञान ह्मणावें आणि अंतः-करणाची वृत्ति इंद्रियादि द्वारा बाहेर निघून घटाशीं संबंध न पावून अंतरींच घटाकार होते तें घटाचें परोक्षज्ञान ह्मणावें, अयं घटः हें अपरोक्ष ज्ञान ह्मणावें आणि घटोऽस्ति परोक्ष ज्ञान ह्मणावें. यद्यपि स्मृतिज्ञानही परोक्षज्ञान नाहीं, तथापि स्मृतिज्ञान तर संस्कारजन्य आहे. आणि अनुमित्यादिक जें परोक्षज्ञान तें प्रमाणजन्य आहे. इतका भेद आहे. आतां प्रमाणप्रसंग प्राप्त झाला ह्मणून आम्ही षड्विध प्रमाणें निरूपण करतों. चार्वाकवादी एक प्रत्यक्ष प्रमाण मानतात. आणि काणाद व सुगतमतानुसारी जे ते द्वितीय अनुमान प्रमाण-ही मानतात. कारण कीं एक प्रत्यक्ष प्रमाणच मानिलें तर तृप्त्यर्थी जो पुरुष आहे त्याची भोजनाचे ठायीं प्रवृत्ति होणार नाहीं. कारण कीं भोजनाचे ठायीं जी आहे तृप्तीची हेतुता ती अभुक्त पुरुषाशी प्रत्यक्ष प्रमाणजन्येंकरून प्रत्यक्ष नाहीं. म्हणून भुक्तपुरुषानें अनुभविली जी तृप्तीची हेतुता ती भो-जनाचे ठायीं अनुमानानें जाणून अभुक्त आणि तृप्त्यर्थी त्याची भोजनाचे ठा-यीं प्रवृत्ति होते. यास्तव प्रत्यक्ष आणि अनुमान उभय प्रमाणें मानतात. आणि सांख्यशास्त्रकर्ता कपिल त्याच्या मतानुसारी ते तिसरें शब्द प्रमाण-ही मानितात. कारण कीं प्रत्यक्ष व अनुमान ही दोन प्रमाणें मानिलीं तर देशांतरीं ज्याचा पिता मरण पावला त्यास कोणी यथार्थवक्त्यानें सांगितलें कीं तुझा पिता मरण पावला. तेव्हां त्या श्रोत्यास पितृमरणाचा निश्चय होतो, तो न झाला पाहिजे. कारण की देशांतरामध्यें जें पितृमरण त्याचें प्रत्यक्ष व अनुमानेंकरून ज्ञान घडत नाहीं. म्हणून कपिलमतानुसारी प्रत्यक्ष अनुमान व शब्द हीं तीन प्रमाणें मानतात. आणि न्यायशास्त्राचा कर्ता गौतम त्या-च्या मतानुसारी ते उपमान चतुर्थ प्रमाण मानतात. कारण कीं जर प्रत्यक्षादि तीन प्रमाणेंच मानिलीं तर ज्या पुरुषानें गवय पाहिला नाहीं आणि वनस्थ

पुरुषापासून असें ऐकिलें आहे कीं गोसदृश गवय असतो. नंतर तो ग्रामस्थ पुरुष वनांत गेला आणि त्याणें गवय पाहिला. तेव्हां वनस्थ पुरुषाच्या वाक्यार्थाचें स्मरण होतें. त्या स्मृतीनंतर त्या पुरुषास हा पशु गवय आहे असें ज्ञान होतें, तें न झालें पाहिजे. अशा विलक्षण ज्ञानाचा हेतु जें उपमान प्रमाण त्याचा स्वीकार करतात. आणि पूर्वमीमांसैकदेशी प्रभाकरादि ते अर्थापत्ति पांचवें प्रमाण मानतात. कारण कीं जो दिवसां भोजन करीत नाहीं त्याचें पुष्टत्व पाहून असें ज्ञान होतें कीं हा पुरुष रात्रीं भोजन करतो. कारण रात्रीं भोजनावांचून दिवसां भोजन न करणाराशी पुष्टता घडणार नाहीं. म्हणून रात्रीभोजनाची पुष्टता संपादक आहे, आणि रात्रिभोजन संपाद्य आहे. संपाद्य जें रात्रीभोजन त्याचे ज्ञानाचा हेतु पुष्टतेचें ज्ञान तें अर्थापत्ति प्रमाण म्हणावें. आणि पूर्वमीमांसक भट्टादिक साहावें अनुपलब्धि प्रमाण मानतात. आणि वेदांतशास्त्राचे ठायीं साहाही प्रमाणांचा स्वीकार आहे. अनुपलब्धि प्रमाणाचें हें प्रयोजन आहे कीं गृहादिकांचे ठायीं जेव्हां घटादिकांच्या अभावाचें ज्ञान होतें तेव्हां ज्या विषयाची प्रतीति होत नसते त्याच विषयाच्या अभावाचें ज्ञान होतें. त्या अप्रतीतीस अनुपलब्धि म्हणावें. ती अनुपलब्धि म्हणजे अप्रतीतीकरून घटअभावाचा निश्चय होतो. एवं घटअभावनिश्चयाचा हेतु जी घटाची अप्रतीति तें अनुपलब्धि प्रमाण म्हणावें. प्रमेचें जें करण तें प्रमाण म्हणावें. स्मृतीहून भिन्न अबाधित अर्थाशीं विषय करणारें जें ज्ञान ती प्रमा म्हणावी. स्मृतिज्ञान प्रमा नाहीं. कारण कीं प्रमाज्ञान प्रमात्याचें आश्रित आहे, आणि स्मृति प्रमात्याचे आश्रित नाहीं, किंतु साक्षीचे आश्रित आहे. एवं स्मृति व भ्रांति व संशय आभाससहित अविद्यावृत्तिरूप आहेत. अंतःकरणवृत्तिरूप नाहींत, म्हणून प्रमात्याचे आश्रित नसून साक्षीचेच आश्रित आहेत. अंतःकरणवृत्तिरूप जें ज्ञान तें प्रमात्याचे आश्रित आहे. आणि तीच प्रमा म्हणावी. स्मृतिज्ञान अंतःकरणवृत्तिरूप नाहीं म्हणून प्रमात्याचे आश्रित नाहीं, आणि प्रमाही नाहीं. या कारणास्तव स्मृतीहून भिन्न प्रमा म्हणावी. यद्यपि अबाधित अर्थाशी विषय करणारें स्मृतिज्ञानहि आहे, तथापि स्मृतिज्ञान स्मृतीहून भिन्न नाहीं, किंतु स्मृतिरूपच आहे. म्हणून प्रमालक्षणाचेठायीं अबाधित अर्थाशी विषय कर-

णारें स्मृतीहून भिन्न जें ज्ञान ती प्रमा म्हणावयास कांहीं दोष नाहीं आणि कोणी स्मृतिज्ञान प्रमा मानतात त्यांच्या मतीं प्रमेचें लक्षण स्मृतीहून भिन्न म्हणूं नये, किंतु अबाधित अर्थाशीं विषय करणारें जें ज्ञान इतकेंच प्रमालक्षण म्हणावें. आणि भ्रांतिज्ञान तर बाधित अर्थाशी विषय करतें म्हणून प्रमेचें लक्षण भ्रांतिज्ञानाचे ठायीं जात नाहीं. आणि ज्यांचे मतीं स्मृति प्रमा मानतात त्यांचे मतीं स्मृतिज्ञान अंतःकरणाची वृत्ति आहे. अविद्येची वृत्ति नाहीं, आणि साक्षीचें आश्रित नाहीं, किंतु प्रमात्याचें आश्रित आहे. कारण कीं अंतःकरणवृत्तीचा आश्रय प्रमाताच आहे. साक्षी नाहीं. या प्रकारेंकरून कोणाच्या मतांत तर स्मृतिज्ञान अंतःकरणाची वृत्ति आहे म्हणून प्रमारूप आहे आणि कोणाच्या मतांत अविद्येची वृत्ति आहे, म्हणून प्रमारूप नाहीं. आणि भ्रांतिज्ञान व संशयज्ञान हीं दोन्ही सर्व मतांमध्यें अविद्येची वृत्ति आहे, आणि साक्षीचें आश्रित आहे. याविषयीं कांहीं विवाद नाहीं. आणि विचारेंकरून पाहिलें तर स्मृतिज्ञानही अविद्येचीच वृत्ति आहे आणि साक्षीचें आश्रित आहे. प्रमारूप नाहीं. कारण कीं जे वेदांतसंप्रदायवेत्ते त्यांणीं षड्विध प्रमा वर्णिली आहे, त्यांत स्मृति नाहीं. म्हणून प्रमा नाहीं. आणि मधुसूदनस्वामीनें स्मृतिज्ञान साक्षीचें आश्रितच बोलिलें आहे. आतां त्या षड्विध प्रमा सांगतों. प्रत्यक्षप्रमा अनुमितिप्रमा उपमितिप्रमा शाब्दीप्रमा अर्थापत्तिप्रमा अभावप्रमा ह्या प्रमा म्हणाव्या. आतां पूर्वीं जी षट् प्रमाणें बोलिलीं तीं क्रमेंकरून या प्रमेचीं करणें आहेत. प्रत्यक्षप्रमेचें प्रत्यक्ष प्रमाण करण म्हणावें. जें असाधारण कारण तें करण म्हणावें आणि जें सर्व कार्याचें कारण तें साधारण कारण म्हणावें. जसें धर्माधर्मादिक सर्व कार्याचें कारण आहे, म्हणून साधारण कारण आहे. जें सर्व कार्याचें कारण. होऊन एकाच कार्याचें कारण होतें तें असाधारण कारण म्हणावें. जसा दंड सर्व कार्याचा कारण नाहीं, किंतु घटादि विशेष कार्याचाच कारण आहे. म्हणून दंड असाधारण कारण म्हणावा आणि घटाचें करणही म्हणावें. तसें प्रत्यक्ष प्रमेचें ईश्वरादि साधारण कारण म्हणावें. कारण की ईश्वरादि सर्व कार्याचें कारण आहे म्हणून त्यांच्या वांचून कोणतेंच कार्य होत नाहीं. याकरितां ईश्वर व ईश्वर इच्छादिक साधारण

कारण ह्मणावें, आणि प्रत्यक्ष प्रमेचें नेत्रादिक असाधारण कारण आहे. ह्मणू-न प्रत्यक्ष प्रमेचें इंद्रियें करण ह्मणावें आणि प्रत्यक्ष प्रमाणही ह्मण.वें. यद्यपि वेदांत सिद्धांताचे ठायीं प्रमाज्ञानाची इंद्रियांना करणता ह्मणणें संभवत नाहीं. कारण कीं चैतन्याचे चार भेद आहेत. एक प्रमातृचैतन्य दुसरें प्रमाणचैतन्य ह्मणजे वृत्तिचैतन्य, तिसरें प्रमितिचैतन्य तेंच प्रमाचैतन्य, चतुर्थ प्रमेयचैतन्य तेंच विषयचैतन्य ह्मणावें. या प्रकारेंकरून प्रमा नाम चैतन्याचे आहे. तें चैतन्य नित्य आहे. इंद्रियजन्य नाहीं. म्हणून त्याचें कारण इंद्रियें नाहींत. तथापि चैतन्याचे ठायीं प्रमाव्यवहार संपादक प्रमावृत्ति म्हणतात. त्या प्रमावृत्तीचें कारण इंद्रियें आहेत. यास उदाहरण जसें तडागस्थित जल छिद्रद्वारा निघून पाटामध्यें प्राप्त होऊन तदाकार होतें. नंतर क्षेत्राचे ठायीं जाऊन जसा जसा क्षेत्राचा आकार असेल त्या त्या आकाराकार होतें. त्या प्रकारें तडागवत् अंतःकरणावच्छिन्न जें चैतन्य तो प्रमाता म्हणावा आणि नेत्रादि द्वारा वृत्ति बाहेर येऊन घटादिविषयांपर्यंत पाटासमान लांब परिणामाप्रत पावला त्या परिणामास प्रमाण म्हणतात. तेणेंकरून अवच्छिन्न चैतन्य तें प्रमाणचैतन्य ह्मणावें. त्यानंतर घटादिक जो विषय आहे त्या विषयकार जो वृत्तीचा परिणाम त्यास प्रमा ह्मणतात. तेणेंकरून अवच्छिन्न जें चैतन्य त्यास प्रमाचैतन्य ह्मणावें, आणि त्या प्रमाज्ञानाचा जो घटादिविषय त्यास प्रमेय ह्मणतात. तेणेंकरून अवच्छिन्न जें चैतन्य त्यासच प्रमेय आणि विषयचैतन्य ह्मणावें. या प्रकारेंकरून वेदांतवेत्ते जे आचार्य आहेत त्यांची परिभाषा आहे. त्यामध्यें इतका भेद आहे कीं जे कोणी अवच्छेदवाद अंगीकार करतात त्या मताचे-ठायीं अंतःकरणविशिष्ट जें चैतन्य तो प्रमाता आणि तोच कर्त्ता भोक्ता आहे, आणि अंतःकरणोपहित जें चैतन्य तो साक्षी आहे. एवं एकच अंतःकरण प्रमात्याचें विशेषण आणि साक्षीची उपाधि आहे. आतां विशेणाचें लक्षण सांगतों. ज्याचा स्वरूपाचे ठायीं प्रवेश होऊन जें व्यावर्तक असतें तें विशेषण ह्मणावें. व्यावर्तक ह्मणजे जें अन्य पदार्थाहून भिन्नता करून वस्तूचे स्वरूपास जाणवितें तें व्यावर्तक ह्मणावें आणि ज्यास भिन्नता करून जाणवितें तें व्यावर्त्य ह्मणावें. जसा नील घट आहे, या स्थानीं घटाचें नीलत्व विशेषण आहे. कारण

कीं नीलघटाचे ठायीं नीलतेचा प्रवेश आहे आणि श्वेतपीतादिकांहून भिन्नता करून जाणवितें, ह्मणून व्यावर्तक आहे. या प्रकारें नीलत्व घटाचें विशेषण आहे आणि घट परिछेद्य आहे. कारण कीं श्वेतपीतादिकांहून वेगळा करून जाणला जातो, जें भिन्नता करून जाणवतें तें परिछेद्य ह्मणावें आणि विशेष्यही ह्मणावें, आणि दंडी पुरुष आहे, या स्थानींही पुरुषाचें दंड विशेषण आहे. या प्रकारें प्रमात्याचें अंतःकरण विशेषण आहे. कारण कीं प्रमात्याच्या स्वरूपाचे ठायीं अंतःकरणाचा प्रवेश आहे. आणि प्रमेयचैतन्याहून वेगळें करून प्रमात्याचें स्वरूप जाणवितें, ह्मणून व्यावर्तक आहे. आणि ज्याचा स्वरूपाचे ठायीं प्रवेश न होऊन व्यावर्तक असते ती उपाधि ह्मणावी. जसें न्यायमताचे ठायीं कर्णशष्कुलीकरून अवछिन्न जें आकाश तें श्रोत्र ह्मणतात. या स्थानीं कर्णशष्कुली श्रोत्राची उपाधि आहे. कारण कीं श्रोत्रस्वरूपाचे ठायीं कर्णशष्कुलीचा प्रवेश नाहीं. आणि बाह्यआकाशाहून भिन्नता करून श्रोत्रास जाणविते ह्मणून व्यावर्तक आहे. आणि घटाकाशस्थानींही आकाशाची घट उपाधि आहे. कारण कीं अवकाशरूप जें आकाश त्याच्या स्वरूपाचे ठायीं प्रवेश नाहीं आणि महाकाशाहून वेगळें करून जाणवितो ह्मणून आकाशाची उपाधि आहे. तद्वत् अंतःकरणउपहित जें चैतन्य तो साक्षी आहे. या स्थानींही अंतःकरण साक्षीची उपाधि आहे. कारण कीं साक्षीच्या स्वरूपाचे ठायीं अंतःकरणाचा प्रवेश नाहीं. आणि प्रमेयचैतन्याहून साक्षीशीं भिन्नता करून जाणवितें ह्मणून एकच अंतःकरण साक्षीची उपाधि आणि प्रमात्याचें विशेषण आहे. या प्रकारेंकरून अंतःकरणउपहित जें चैतन्य तो साक्षी आहे आणि अंतःकरणविशिष्ट चैतन्य प्रमाता आहे. जो उपाधिवान् तो उपहित ह्मणावा आणि विशेषणवान् विशिष्ट ह्मणावा. जो अंतःकरणविशिष्ट प्रमाता तोच कर्त्ता भोक्ता सुखी दुःखी संसारी जीव आहे ही अवच्छेदवादाची रीति आहे. आणि आभासवादाचेठायीं आभाससहित अंतःकरण जीवाचें विशेषण आहे आणि आभाससहित अंतःकरण साक्षीची उपाधि आहे. यास्तव साभास अंतःकरणविशिष्टचैतन्य जीव आहे आणि आभाससहित अंतःकरणउपहित चैतन्य साक्षी आहे. यद्यपि दोन्ही पक्षांमध्यें विशेषणसहित चैतन्य जीव आहे तोच संसारी

आहे, तथापि विशेष्यांश जें चैतन्य त्याचे ठायीं जन्ममरणादि संसाराचा संभव नाहीं म्हणून विशेषणमात्राचे ठायीं संसार आहे. तो संसार विशिष्टचैतन्याचे ठायीं प्रतीत होतो, कोठें कोठें विशेषणाचे धर्मांचा विशिष्टाचे ठायीं व्यवहार घडतो. आणि कोठें कोठें विशेष्याचे धर्मांचा विशिष्टाचे ठायीं व्यवहार घडतो. आणि कोठें कोठें तर विशेषण आणि विशेष्य उभय धर्मांचा विशिष्टाचे ठायीं व्यवहार घडतो. जसा दंडेंकरून घटाकाशाचा नाश झाला, या स्थानीं विशेषण जो घट त्याचा दंडेंकरून नाश होतो आणि विशेष्य जें आकाश त्याचा नाश घडत नाहीं. तरीही विशिष्ट जें घटाकाश त्याचा नाश प्रतीत होतो. आणि कुंडलवान् पुरुष निद्रिस्थ आहे या स्थानी कुंडल विशेषण आहे आणि पुरुष विशेष्य आहे. विशेषण जें कुंडल त्याचे ठायी निद्रा संभवत नाहीं, किंतु विशेष्य जो पुरुष त्याचेठायी निद्रेचा संभव आहे, परंतु कुंडलाविशिष्ट पुरुष निजला असा व्यवहार विशिष्टाचे ठायीं होतो. आणि शस्त्री युद्धांत गेला या स्थानीं विशेषण म्हणजे शस्त्र आणि विशेष्य जो पुरुष हे दोघे युद्धांत गेले असा उभय धर्मांचा विशिष्टाचे ठायी व्यवहार होतो. या प्रसंगीं अवच्छेदवादाचे ठायीं अंतःकरण विशेषण आहे. आणि आभासवादाचे ठायीं साभास अंतःकरण विशेषण आहे. आणि दोन्हीही पक्षांचे ठायीं चैतन्य विशेष्य आहे. त्याचे ठायीं जन्मादि संसार घडत नाहीं. किंतु विशेषण अंतःकरण अथवा साभास अंतःकरण त्याचा धर्म जो जन्मादिसंसार त्याचा विशिष्टचैतन्याचे ठायीं व्यवहार घडतो. व्यवहार नाम प्रतीति आणि बोलण्याचें आहे. या प्रकारेंकरून आभासवाद आणि अवच्छेदवादाचा भेद आहे. आभासवादाचे ठायीं अंतःकरण आभाससहित आहे आणि अवच्छेदवादाचे ठायीं अंतःकरण आभासरहित आहे. या दोन्ही पक्षांमध्यें आभासवाद श्रेष्ठ आहे. कारण कीं भाष्यकारानें आभासवादाचा अंगीकार केला आहे आणि विद्यारण्यस्वामीनें अवच्छेदवाद निषेधिला आहे. जर आभासरहित अंतःकरणावच्छिन्न चैतन्य प्रमाता मानावा तर घटावच्छिन्न चैतन्यही प्रमाता झाला पाहिजे. कारण कीं जसें अंतःकरण भूतांचें कार्य आहे. तसा घटही भूतांचा कार्य आहे. आणि जसें अंतःकरण चैतन्याचें अवच्छेदक म्हणजे व्यावर्तक आहे तसा घटही

चैतन्याचा अवच्छेदक आहे, ह्मणून अंतःकरणविशिष्टाचे परी घटविशिष्टही प्रमाता झाला पाहिजे, ह्मणून अंतःकरणाचे ठायीं अभास अंगीकारला तर हा दोष नाहीं. कारण कीं अंतःकरण भूतांच्या सत्वगुणांचें कार्य आहे म्हणून स्वच्छ आहे आणि भूतांच्या तमोगुणाचीं कार्यें घटादिक आहेत ह्मणून स्वच्छ नाहींत. जो स्वच्छ पदार्थ असतो तो आभास होण्यास योग्य होतो. मलिन पदार्थ आभास होण्यास योग्य नाहीं, जसे काचकुंभ आणि मृत्कुंभ हे दोन्ही पृथ्वीचें कार्य आहेत. परंतु काचकुंभ स्वच्छ आहे म्हणून त्याचे ठायीं मुखाभास होतो. मृत्कुंभ स्वच्छ नाहीं, ह्मणून त्याचे ठायीं आभास होत नाहीं. तसेंच सत्वगुणाचें कार्य होण्यास्तव अंतःकरण स्वच्छ आहे ह्मणून त्याचे ठायीं चैतन्याचा आभास होतो. शरीर आणि घटादिक तमोगुणांची कार्यें होण्यास्तव स्वच्छ नाहींत, ह्मणून त्याचे ठायीं चैतन्याचा आभास होत नाहीं. या प्रकारेंकरून अंतःकरणाचे ठायीं द्विविध प्रकाश आहेत. एक व्यापकचैतन्याचा प्रकाश आणि दुसरा आभासाचा प्रकाश आहे. शरीरादिघटाचेठायीं व्यापकचैतन्याचा प्रकाश आहे, परंतु आभासाचा प्रकाश नाहीं, म्हणून द्विविध प्रकाशसहित अंतःकरणविशिष्ट चैतन्य प्रमाता ह्मणावा. एक प्रकाशसहित जे घटादिक तिहींकरून संयुक्त जें चैतन्य तो प्रमाता नाहीं. ज्या मतांत अंतःकरणाचे ठायीं आभास नाहीं त्या मताचे ठायीं घटादिकाचे परी अंतःकरणाचे ठायीं आभासाचा द्वितीय प्रकाश नाहीं. जसा व्यापक चैतन्याचा एक प्रकाश अंतःकरणाचे ठायीं आहे तसाच व्यापक चैतन्याचा प्रकाश घटादिकांचे ठायीं आहे. म्हणून अंतःकरणविशिष्टाचे परी घटविशिष्ट अथवा शरीरविशिष्ट अथवा भित्तिविशिष्ट चैतन्य प्रमाता झाला पाहिजे. या प्रकारेंकरून घटादिक आणि शरीरादिकांहून अंतःकरणाचे ठायीं विलक्षणता आहे. अंतःकरण सत्वगुणाचें कार्य स्वच्छ आहे, म्हणून आभास ग्रहण करण्यास योग्य आहे. अन्य पदार्थ स्वच्छ नाहींत, म्हणून आभास ग्रहण करण्यास योग्य नाहींत. या प्रकारेंकरून आभासवादच उत्तम आहे. अवच्छेदवाद उत्तम नाहीं. एवं साभास अंतःकरणविशिष्ट जें चैतन्य तो प्रमाता ह्मणावा. आतां जसें अंतःकरण आभाससहित आहे तशी अंतःकरणाची वृत्तीही आभाससहित आहे. साभासवृ-

तिविशिष्ट जें चैतन्य तें प्रमाणचैतन्य ह्मणावें. अंतःकरणाची घटादि विषयाकार जी वृत्ति तिचे ठायीं आरूढ चैतन्यास प्रमा आणि यथार्थ ज्ञान ह्मणावें. त्याचें साधन जीं इंद्रियें तें प्रमाण ह्मणावें. कारण कीं विषयाकार वृत्तीचे ठायीं आरूढ चैतन्यास प्रमा ह्मणतात. यद्यपि चैतन्य स्वरूपेंकरून नित्य आहे, म्हणून इंद्रियजन्यत्वाच्या अभावेंकरून प्रमा चैतन्याचीं साधनें इंद्रियें नाहींत, तथापि निरुपाधिक चैतन्याचे ठायीं प्रमाव्यवहार होत नाहीं. किंतु विषयाकार वृत्तिउपहित चैतन्याचे ठायीं प्रमाव्यवहार होतो, ह्मणून चैतन्याचे ठायीं प्रमा शब्दाच्या प्रवृत्तीविषयीं विषयाकार वृत्ति उपाधि आहे. ती विषयाकार वृत्ति इंद्रियजन्य आहे. इंद्रियें तिचीं साधनें आहेत. प्रमापणाची उपाधि जी वृत्ति ती इंद्रियजन्य होण्यास्तव उपहित जी प्रमा तीहि इंद्रियजन्य ह्मणावी, ह्मणून इंद्रियें प्रमेचीं साधनें ह्मणावीं. परंतु अंतःकरणाचा सर्व परिणाम प्रमा न ह्मणावी. किंतु शरीरामध्यें अंतःकरण त्याचा विषयादिकांपर्यंत जो परिणाम त्यास प्रमा ह्मणावी. आणि तोच विषयाशीं मिळून विषयाकार होतो तितक्यास प्रमा ह्मणावी. शरीरामध्यें जें अंतःकरण त्यापासून घटादिविषयापर्यंत पावला जो अंतःकरणाचा परिणाम तोच प्रमारूप धारण करतो. ह्मणून प्रमेचा आणि प्रमाणरूप अंतःकरणवृत्तीचा अत्यंत भेद नाहीं. या प्रकारेंकरून जेव्हां बाह्यपदार्थाचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें तेव्हां अंतःकरणाची वृत्ति बाहेर जाऊन घटादिविषयाकार होते. आतां शरीराच्या अंतर जो आत्मा त्याचें प्रत्यक्षत्व जेव्हां होतें तेव्हां अंतःकरणाची वृत्ति बाहेर जात नाहीं. किंतु शरीराचे आंतच वृत्ति आत्माकार होते. त्या वृत्तीकरून आत्माश्रित जें आवरण तें निवृत्त होतें. आणि आत्मा स्वयंप्रकाशेंकरून त्या वृत्तीचे ठायीं प्रकाशमान होतो. या कारणास्तव वृत्तीचा विषय आत्मा बोलिला आहे. आणि चिदाभासरूप जें वृत्तीचे ठायीं फल त्याचा विषय आत्मा नाहीं. या प्रकारेंकरून साक्षी आत्मा स्वयंप्रकाशरूप भान होतो, हें सिद्ध झालें.

॥ तत्त्वदृष्टिरु० ॥

॥ मू. ओं. ॥

इंद्रियसंबंधावांचून । अहंब्रह्म हें ज्ञान पूर्ण ॥

कसें होत प्रत्यक्षत्वेंकरून । त्याचें कथन करावें प्रभो ॥ १२८

टीका—अपरोक्षब्रह्मज्ञानेंकरून सकल अविद्याजालाचा नाश होतो, परोक्षज्ञानेंकरून नाश होत नाहीं. हें पूर्वी बोलिलें, त्याविषयीं शंका करितो कीं ब्रह्माचें ज्ञान प्रत्यक्ष होत नाहीं. कारण कीं इंद्रियजन्य ज्ञान प्रत्यक्ष म्हणावें. ब्रह्माचें ज्ञान इंद्रियजन्य संभवत नाहीं. कारण कीं नेत्रेंद्रियेंकरून रूपवान् द्रव्याचें ज्ञान होतें. ब्रह्म तर रूपवान् नाहीं. म्हणून नेत्रेंद्रियजन्य ज्ञान ब्रह्माचें घडत नाहीं. यद्यपि रामकृष्णादि ज्या मनुष्याकार मूर्ती आहेत त्या रूपवानही आहेत तथापि त्या मूर्ती मायारचित आहेत. मिथ्या आहेत. त्या मूर्ती ब्रह्म नाहींत. आणि पुराणाचे ठायीं रामकृष्णादिकांना ब्रह्मरूपता बोलिली, ती त्यांच्या शरीररूप ज्या मूर्तीच ब्रह्मरूप आहेत, या अभिप्रायेंकरून बोलिलें नाहीं, किंतु त्यांच्या शरीराचें अधिष्ठान चैतन्य ब्रह्म आहे, या अभिप्रायेंकरून बोलिलें. याविषयीं शंका होते कीं सर्वांच्या शरीराचें अधिष्ठान चैतन्य ब्रह्म आहे. आणि अधिष्ठानचैतन्य अभिप्रायेंकरूनच रामकृष्णांशीं ब्रह्मता म्हणावी तर सर्व शरीरांचें अधिष्ठान चैतन्य ब्रह्म होण्यास्तव मनुष्यपश्वादि सर्वही ब्रह्म आहे. त्यांच्या समानच रामकृष्णादिक होतील. आणि रामकृष्णादिकांचें जें अधिष्ठान चैतन्य तें ब्रह्म आहे या अभिप्रायेंकरूनही ब्रह्मरूपता बोलिली नाहीं. किंतु त्यांची अन्य जीवांहून विशेषसिद्धीकरतां त्यांचें शरीरच ब्रह्म आहे असें मानणें योग्य आहे. तें घडत नाहीं. कारण कीं शरीराचा बाध करून त्यांच्या शरीरास ब्रह्मरूपता मानावी तर सर्व शरीरांचा बाध करून सर्वही ब्रह्मरूप आहेत, आणि बाध केल्यावांचून अन्य शरीराच्या परी हस्तपादादिक अवयव रूपवान् सक्रिय शरीराचा निरवयव नीरूप अक्रिय ब्रह्माशीं अभेद घडत नाहीं. म्हणून रामकृष्णादिकांचें शरीर ब्रह्म नाहीं. परंतु इतकाच भेद आहे कीं जीवांचीं शरीरें पुण्यपापाधीन आणि भूतकार्यें आहेत आणि जीवांना अविद्याबळेंकरून अनात्म्याचेठायीं अहंममाध्यास आहे तो आचार्योपदेशेंकरून निवृत्त होतो. आणि रामकृष्णादिकांचीं शरीरें पुण्यपापेंकरून रचित नाहींत आणि भूतकार्य नाहींत. कारण सृष्टीचे आदिकालीं जेव्हां प्राण्यांचें कर्म भोग देण्यास सन्मुख होतें तेव्हां आप्तकाम जो ईश्वर

त्याचे ठायीं प्राण्यांच्या कर्मानुसार जगदुत्पत्तिरूप जो संकल्प होतो त्या संकल्पेंकरून जगदुत्पत्तिरूप सृष्टि होते. तद्वत् सृष्टीनंतरही जगत्पालनरूप संकल्प होतो. त्या संकल्पेंकरून जगताचें पालन होतें. कर्मानुसार जो सुखदुःखसंबंध तें म्हणावें पालन. त्या पालनसंकल्पामध्यें उपासक पुरुषांच्या उपासनाबलेंकरून ईश्वरास असा संकल्प होतो कीं रामकृष्णादिनामसहित मूर्ति सर्वांना प्रतीत व्हावी. म्हणून त्या ईश्वर संकल्पेंकरून विशेष नामरूपरहित ईश्वराचे ठायीं रामकृष्णादिक नाम पीतांबरादिशामसुंदर विग्रहरूपाची उत्पत्ति होते. तो विग्रह कर्माचे अधीन नाहीं. यद्यपि रामकृष्णादि विग्रहापासून साधु आणि दुष्टांशीं कर्मेंकरून सुखःदुख होतें, जो ज्याच्या सुखदुःखाचा हेतु तो त्याच्या पुण्यपापेंकरून रचित आहे, म्हणून पुण्यपापाधीन म्हणतात. यास्तव अवतारांचीं शरीरें साधुपुरुषांना सुखाचा हेतु होण्यास्तव साधुपुरुषांच्या पुण्यसमुदायेंकरून आणि असुरादि असाधुपुरुषांना दुःखाचा हेतु होण्यास्तव तत्पापेंकरून रचित आहेत. असें असतां अवतारशरीरें पुण्यपापाधीन नाहींत हें बोलणें संभवत नाहीं. तथापि जीवांनीं पूर्वशरीराचे ठायीं पुण्यपाप कर्में केलीं त्याचीं फलें उत्तर शरीराचेठायीं त्या जीवांना सुखःदुखें होतात. म्हणून शरीराभिमानी जीवांचीं पूर्वशरीरांच्या पुण्यपापाधीन उत्तर शरीरें म्हणतात. तशीं रामकृष्णादिकांचीं शरीरें यद्यपि साधु असाधुपुरुषांच्या पुण्यपापाधीन आहेत आणि त्यांना सुखःदुखहेतु आहेत. तथापि रामकृष्णादिकांचीं अवतारशरीरें स्वतांच्या पुण्यपापेंकरून रचित नाहींत आणि त्यांना आपल्या शरीरेंकरून सुखाचा अथवा दुःखाचा भोग घडत नाहीं. म्हणून रामकृष्णादिकांचीं शरीरें आपल्या पुण्यपापाधीन नाहींत हें यथार्थ आहे. तसा भूतांचा परिणामही रामकृष्णांचीं शरीरें नाहींत. किंतु चैतन्याश्रित मायेचा परिणाम आहेत. जर पंचीकृत भूतांचा परिणाम असता तर कृष्णशरीराचेठायीं रज्जुकृत बंधनादिकांचा अभाव शास्त्राचेठायीं बोलिला तो असंगत होईल. यद्यपि पंचभूतरचित सिद्ध योग्याच्या शरीराचेठायीं बंधनादिक होत नाहींत, तथापि योग्याच्या शरीराचेठायीं प्रथम बंधनादिकांचा संभव आहे, पश्चात् योगाभ्यासरूप पुरुषार्थेंकरून बंधनादिकांचा असंभव आहे. कृष्णादिकांच्या शरीराचे ठायीं

योग्याच्या परी कांहीं पुरुषार्थेंकरून बंधनादिकांचा अभाव नाहीं. किंतु त्यांचें शरीर सहजच बंधनादि होण्यास योग्य नाहीं. म्हणून भूतांचा परिणाम नाहीं. आणि मांडुक्य भाष्य टीकेचेठायीं आनंदगिरीनें रामकृष्णादिकांचीं शरीरें भूतांचा परिणाम बोलिलीं तें स्थूल दृष्टीकरून अन्य शरीरांच्या समान शरीरें प्रतीत होतात, या अभिप्रायेंकरून बोलिलें. कारण कीं भाष्यकारानें गीता भाष्याचे ठायींच बोलिलें आहे कीं जीवांवर अनुग्रह करून शरीरधारीच्या परी मायाबलेंकरून परमात्मा कृष्णरूप प्रतीत होतो. तो जन्मादिरहित आहे. त्याचा वसुदेवद्वारा देवकीपासून जन्मही मायेंकरूनच प्रतीत होतो. याप्रकारें भाष्यकारानें कृष्णशरीर मायेचें कार्य बोलिलें. म्हणून भूतांपासून अवतारशरीरांची उत्पत्ति नाहीं, किंतु त्यांच्या शरीरानें उपादान कारण साक्षात् माया आहे. आणि अन्य जीवांना देहादिकांचे ठायीं आत्मभ्रांति आहे. रामकृष्णादिकांना आत्मभ्रांति नाहीं. कारण कीं जीवाची उपाधि मलिनसत्वगुणवान् अविद्या आहे आणि रामकृष्णादिकांची उपाधि शुद्धसत्वगुणवान् माया आहे; म्हणून जीवांना अविद्याकृत भ्रांति आणि रामकृष्णादिकांना मायाकृत सर्वज्ञता आहे. जीवांना अज्ञानकृत आवरण आणि भ्रांतिनाशाकारणें आचार्यद्वारा महावाक्य उपदेशजन्य ज्ञानाची अपेक्षा आहे, तशी रामकृष्णादिकांना आवरण आणि भ्रांति नाहीं, म्हणून उपदेशजन्य ज्ञानाची अपेक्षा नाहीं. किंतु जीवांना अंतःकरणवृत्तिरूप ज्ञानाचे परी ईश्वराशीं मायावृत्तिरूप आत्म्याचें ज्ञान उपदेशादिकावांचूनही आहे. परंतु त्या ज्ञानेंकरून ईश्वराशीं कांहींच प्रयोजन सिद्ध होत नाहीं. जसा जीवांना घटादिज्ञानेंकरून घटादिकांचा आवरणभंग आणि घटादिविषयाचा प्रकाश होतो, परंतु आत्म्याचें ब्रह्मरूपेंकरून जेव्हां ज्ञान होतें तेव्हां त्या ज्ञानाचा विषय जो आत्मा त्याचा आवरणभंग मात्र ज्ञानेंकरून होतो. त्याचा प्रकाश होत नाहीं. कारण स्वयंप्रकाश आहे म्हणून. तसें ईश्वराशीं अहंब्रह्म असें मायावृत्तिरूप जें ज्ञान त्या ज्ञानाचा विषय ईश्वराचा आत्मा तो आवरणरहित स्वयंप्रकाश आहे म्हणून आवरणभंग अथवा तत्प्रकाश हें कांहींच प्रयोजन घडत नाहीं. यास दृष्टांतः— बहुत् जीवन्मुक्त विद्वानाशी निरावरण आत्मविषय करणारी अहं ब्रह्म अशी

अंतःकरणवृत्ति आवरणभंगादि प्रयोजनरहित आहे, तद्वत् ईश्वराशींही अहंब्रह्म अशी ज्ञानरूप मायावृत्ति आवरणभंगादि प्रयोजनरहित आहे. या प्रकारेंकरून रामकृष्णादिकांची जीवांहून विलक्षणता आणि ईश्वरता आहे. परंतु त्यांचीं शरीरें मायारचित आहेत म्हणून ब्रह्म नाहींत किंतु मिथ्या आहेत. मायेनें उत्पन्न केलीं जीं अवतारांचीं शरीरें तीं हस्तपादादि अवयवसहित आणि रूपसहित आहेत, म्हणून नेत्रेंद्रियाचा विषय त्यांचीं शरीरें आहेत, आणि ब्रह्माशीं नेत्रेंद्रिय विषय करीत नाहीं, तसेंच त्वगिंद्रियही स्पर्श आणि स्पर्शाश्रयास विषय करतें. ब्रह्म स्पर्शाचें आश्रय आणि स्पर्शही नाहीं, म्हणून त्वगिंद्रियास ब्रह्म विषय नाहीं, रसनेंद्रियेंकरून रसाचें ज्ञान, घ्राणेंद्रियेंकरून गंधाचें ज्ञान व श्रोत्रेंद्रियेंकरून शब्दाचें ज्ञान होतें. रस गंध शब्दाहून ब्रह्म विलक्षण आहे, म्हणून रसना घ्राण श्रोत्रेंकरून ब्रह्माचें ज्ञान होत नाहीं, आणि कर्मेंद्रियें ज्ञानाचीं साधनें नाहींत, किंतु वचनादिक्रियेचीं साधनें आहेत, यास्तव तिहींकरून कोणाचेंच ज्ञान होत नाहीं. या प्रकारेंकरून कोणत्याही इंद्रियानें ब्रह्माचें ज्ञान होत नाहीं आणि इंद्रियजन्य जें ज्ञान तें ज्ञान प्रत्यक्ष म्हणतात. प्रत्यक्षास अपरोक्षच म्हणतात. या प्रकारें ब्रह्माचें अपरोक्षज्ञान घडत नाहीं. किंतु शब्देंकरून मात्र ब्रह्माचें ज्ञान होतें. जें शब्देंकरून ज्ञान होतें तें परोक्ष आहे. यास्तव ब्रह्माचेंही ज्ञान परोक्षच होतें.

॥ श्रीगुरुरु० ॥

॥ मू. ओं. ॥

नव्हे प्रत्यक्ष इंद्रियाविण । शिष्या हा नियम नाहीं जाण ॥
होत प्रत्यक्ष इंद्रियावांचून ॥ सुखदुःखज्ञान सर्वांशीं ॥ १२९ ॥

टीकाः—इंद्रियसंबंधावांचून प्रत्यक्ष ज्ञान होत नाहीं हा नियम नाहीं. कारण कीं जसें सुखदुःखाचें जें ज्ञान होतें तें कोणत्याही इंद्रियेंकरून होत नाहीं, परंतु तें सुखदुःखाचें ज्ञान प्रत्यक्ष आहे, म्हणून इंद्रियसंबंधेंकरून जें ज्ञान होतें तेंच प्रत्यक्ष ज्ञान होतें हा नियम नाहीं. किंतु विषयाशीं वृत्तीचा संबंध होऊन जेव्हां विषयाकारवृत्ति होते तेव्हां प्रत्यक्षज्ञान म्हणावें. तो संबंध कोठें इंद्रियद्वारा होतो, आणि कोठें शब्देंकरून होतो. जसा दशम तूं आहेस

या शब्देंकरून दशम जो आपण त्याप्रत अंतःकरणवृत्तीचा संबंध होऊन दशमाकारवृत्ति होते. यास्तव शब्दजन्यही दशमाचें ज्ञान प्रत्यक्ष आहे, तसें प्रमात्याचे ठायीं सुखदुःख होतें तेव्हां सुखदुःखाकार अंतःकरणाची वृत्ति होते. त्या वृत्तीकरून सुखदुःखाचा संबंध होतो, ह्मणून सुखदुःखाचें ज्ञान प्रत्यक्ष आहे. आणि पूर्व उत्पन्न सुखदुःख नष्ट झाल्यानंतर जेव्हां पुरुषास स्मरण होतें तेव्हां सुखदुःखाकार अंतःकरणवृत्ति होते, परंतु वृत्ति नष्ट झाली ह्मणून सुखदुःखाचा संबंध होत नाहीं, ह्मणून तें ज्ञान स्मृतिरूप आहे. प्रत्यक्षरूप नाहीं. यद्यापि अंतःकरणाचे धर्म सुखदुःख साक्षिभास्य आहेत, तथापि सुखदुःखाकार अंतःकरणवृत्तिद्वारा साक्षी सुखदुःखाचा प्रकाश करतो. जो साक्षिभास्य पदार्थ आहे तो वृत्तिअपेक्षेकरूनच साक्षी प्रकाशितो, जसें शुक्तिरजत साक्षिभास्य आहे, या स्थानीं अविद्यावृत्तिद्वारा साक्षी रजताचें प्रकाशन करतो. ह्मणून सुखदुःखप्रकाशनसमयीं अंतःकरणाची वृत्ति साक्षीशीं साह्य आहे आणि मिथ्यारजतादि प्रकाशनसमयी अविद्येची वृत्ति साक्षीशीं साह्य आहे. या प्रकारें साक्षिभास्य पदार्थज्ञानकालीं उभयवृत्तीची अपेक्षा आहे. आणि जेव्हां बाह्यसाधनेंकरून वृत्तीशीं विषयाचा संबंध होतो तेव्हां त्या वृत्तीचा जो विषय तो साक्षिभास्य न म्हणावा. कारण की सुखदुःखविषय करणार जी वृत्ति त्या वृत्तीविषयीं बाह्यइंद्रियादि हेतु नाहीत. किंतु सुखदुःखज्ञानकाली अन्य साधनाच्या अपेक्षेवांचून अंतःकरणवृत्ति सुखदुःखाकार होते. त्या वृत्तीचे ठायी आरूढ जो साक्षी तो सुखदुःखाचें प्रकाशन करतो. म्हणून सुखदुःख साक्षिभास्य म्हणतात. आणि बाह्य घटादिकांशीं अतःकरणवृत्तीचा संबंध नेत्रादिइंद्रियद्वारा होतो, म्हणून साक्षिभास्य नाहीं. तशी अंतःकरणवृत्ति जेव्हां ब्रह्माकार होते तेव्हां ती वृत्ति बाहेर न जाऊन ब्रह्माशीं संबंध पावते. म्हणून ब्रह्मज्ञानही सुखदुःखज्ञानवत् प्रत्यक्ष आहे. परंतु सुखदुःखाकारवृत्तीचे ठायीं बाह्यसाधनांची अपेक्षा नाहीं, म्हणून सुखदुःखें साक्षिभास्य आहेत. आणि ब्रह्माकार जी अंतःकरणवृत्ति तिचे ठायीं तर गुरुद्वारा वेदवचनाचा श्रोत्रेंकरून संबंध बाह्यसाधन आहे, म्हणून ब्रह्म साक्षिभास्य नाहीं. या प्रकारेंकरून जेव्हां विषयाशीं वृत्तीचा संबंध होतो तेव्हां प्रत्यक्षज्ञान म्हणावें. अहंब्रह्म या वृत्तीचा विषय जें ब्रह्म त्या-

शीं संबंध आहे, म्हणून ब्रह्माचें ज्ञान प्रत्यक्षच आहे. आणि जेथें धूम पाहून अग्नीचें ज्ञान होतें तेथें धूमाचें ज्ञान तर प्रत्यक्ष आणि अग्नीचें ज्ञान प्रत्यक्ष नाहीं. कारण कीं नेत्रद्वारा अंतःकरणवृत्तीचा धूमाशीं संबंध आहे म्हणून धूमाचें ज्ञान प्रत्यक्ष ह्मणावें. आणि अनुमानेंकरून अंतःकरणाची वृत्ति शरीरांतच अग्नीच्या आकारास ग्रहण करते, परंतु अग्नीशीं वृत्तीचा संबंध नाहीं, म्हणून अग्नीचें ज्ञान प्रत्यक्ष नाहीं. या प्रकारेंकरून जेव्हां वृत्तीशीं विषयाचा संबंध होतो तेव्हां प्रत्यक्ष ज्ञान ह्मणावें. आणि जेव्हां वृत्तीशीं विषयाचा संबंध न होऊन विषय बाहेर दूर अथवा भूत अथवा भविष्य असतो, त्याचें अनुमानेंकरून अथवा शब्देंकरून विषयाकारवृत्ति अंतरीं होते, तें ज्ञान परोक्ष म्हणावें. ह्मणून इंद्रियजन्य ज्ञानच प्रत्यक्ष आहे हा नियम नाहीं. जसें सुखदुःखाचें ज्ञान इंद्रियजन्य नाहीं, आणि प्रत्यक्ष आहे, तसें दशमपुरुषाचें ज्ञान शब्दजन्य आहे, तरीही प्रत्यक्ष आहे. या प्रकारेंकरून गुरुद्वारा श्रवण केला जो महावाक्यरूप वेदशब्द त्यापासून उत्पन्न झालें जें ब्रह्मज्ञान तें प्रत्यक्षच आहे हा संभव होत आहे.

॥ मू. ओं. ॥

असा गुरूचा उपदेश ऐकून ॥ तत्त्वदृष्टि बुद्धिमान पूर्ण ॥
ब्रह्मरूप आत्मा जाणून ॥ केला निरसन भेदभ्रम ॥ १३० ॥
अहंब्रह्म या वृत्तींत ॥ निरावरण भान होत ॥
दादू आदिरूप निश्चित ॥ असें मी जाणत निश्चयेंशीं ॥ १३१ ॥
इति श्रीविचारसागर ग्रंथ ॥ पंडित निश्चलदास कृत ॥
तत्त्वदृष्टीस उपदेश यथार्थ ॥ देऊन चतुर्थ तरंग संपविला । १३२
श्रीसच्चिदानंदार्पणमस्तु ॥ ॥ ॥ ॥ ॥

विचारसागर तरंग पांचवा.

श्रीसच्चिदानंदाय नमः ॥ पूर्वतरंगामध्यें बोलिलें कीं गुरुमुखद्वारा श्रवण केलें जें वेदवाक्य त्यापासून अद्वैत ब्रह्मसाक्षात्कार होतो, हें ऐकून अदृष्टनामें द्वितीय शिष्य शंका करतो कीं जर वेद व गुरु सत्य म्हणावे तर अद्वैताची हानि होते, आणि असत्य म्हणावे तर त्यांपासून पुरुषार्थप्राप्ति घडत नाहीं, उभय प्रकारेंकरून वेदगुरूंपासून अद्वैतज्ञान सिद्ध होत नाहीं.

॥ मू. ओं. ॥

जर मिथ्या म्हणावेत गुरु वेद ॥ तर त्यापासून न व्हावा भवछेद ॥ जसें मिथ्या मृगजळ प्रसिद्ध ॥ तृषानिवारण सामर्थ्य नसे त्यांत पैं ॥ १ ॥ आणि वेद गुरु म्हणतां सत्य ॥ द्वैत होऊन नासेल अद्वैत सिद्धांत ॥ असें जाणून अशुद्ध शंकरमत ॥ सकल त्यजिती मध्वादि प्रबुद्ध पैं ॥ २ ॥ हे भगवन् ही शंका मज उपजत ॥ कृपेनें उत्तर द्यावें निश्चित ॥ शिष्यवाणी ऐकून गुरु बोलत ॥ शंकरमत परम प्रमाण मानी तूं ॥ ३ ॥ येर मध्वादिक चारी जाण ॥ सर्व वेदविरुद्ध बोलती पूर्ण ॥ याविषयीं एक व्यासवचन ॥ शंकरमत प्रमाण होय जेणें ॥ ४ ॥ कलीमध्यें नाना प्रकारचा ॥ वादी अर्थ करतील वेदाचा ॥ तेव्हां शंकररूपें अवतार शिवाचा ॥ होईल साचा भक्तहितार्थ ॥ ५ ॥ मग समग्रमतांचें करून खंडन ॥ जैन बुद्ध मत समूळ नासून ॥ श्रीविष्णूची मूर्ति गंगेंतून ॥ काढून प्रकट करील पैं ॥ ६ ॥ जसा सूर्योदयीं प्रकाश होत ॥ जगांतील अंधार नासून त्वरित ॥ समग्र वस्तु यथार्थ भासतात ॥ सर्व नासत संशय विपर्यय ॥ ७ ॥ तसें वेदार्थाविषयीं जें अज्ञान ॥ तें नाशील श्रीशंकरव्याख्यान ॥ करील यथार्थ उपदेश पूर्ण ॥ संशय

भ्रांति जाण न ठेवी पैं॥८॥आणिक जे करतील वेदाचा अर्थ॥ ते वृथा श्रमी होतील निश्चित॥ असें पुराणांमध्यें व्यास बोलत॥ ह्मणून शंकरमत श्रेष्ठ मानी पैं ॥ ९ ॥ मध्वादिकांचें मत अप्रमाण॥ हें आह्मांशी कळलें व्यासवचनेंकरून ॥ आणिक ऐक सांगतों प्रमाण॥ मुख्य कवी जाण वाल्मीक ऋषि॥ १० ॥ तेणें ग्रंथ केला वासिष्ठ ॥ त्यामध्यें अद्वैत मत स्पष्ट ॥ श्रीशंकरें अद्वैत वर्णिलें प्रगट ॥ ह्मणून त्याचें मत श्रेष्ठ मानी तूं ॥ ११ ॥ वाल्मीक ऋषिवचनेंकरून ॥ भेदवाद तो विरुद्ध जाण ॥ अशुद्ध सर्व प्रकारेंकरून ॥ यास्तव संपूर्ण त्यागी तूं ॥ १२ ॥

टीकाः —व्यास भगवान् पुराणांमध्यें बोलिलें कीं जेव्हां कलीमध्यें वेदाचा अर्थ नानाप्रकारचा करतील तेव्हां कृपाळु शिव श्रीशंकर नाम धारण करून अवतार घेऊन बदरीनाथाची मूर्ति देवनदी ह्मणजे भागीरथींतून काढून स्वस्थानीं बदरिकाश्रमीं स्थापून जैनबुद्धमतांचें खंडण आणि वेदाचें यथार्थ व्याख्यान करतील. या व्यासवचनास्तव श्रीशंकरमत प्रमाण आणि मध्वादिकांचें भेदमत अप्रमाण आहे. आणि उपनिषदें गीता सूत्र हें वेदांताचें प्रस्थानत्रय आहे, त्याचें यद्यपि मध्वादिकांनीं अन्यथाप्रकारेंकरून स्वस्वमतानुसार व्याख्यान केलें आहे तथापि व्यासवचनास्तव श्रीशंकरकृत व्याख्यानच यथार्थ आहे. आणि आदिकवि जो सर्वज्ञ वाल्मिक ऋषि तेणें उत्तररामायणवासिष्ठ नामें ग्रंथ केला आहे, तेथें अद्वैतमतांत श्रेष्ठ जो दृष्टिसृष्टिवाद आहे तो अनेक इतिहासेंकरून प्रतिपादन केला आहे ह्मणून वाल्मीकवचनानुसार अद्वैतमत प्रमाण आहे आणि वाल्मीकवचनाशीं विरुद्ध भेदमत अप्रमाण आहे. या प्रकारेंकरून सर्वज्ञ ऋषिमुनिवचनविरोधास्तव भेदवाद अप्रमाण आहे आणि युक्तीकरूनही भेदवाद विरुद्ध आहे हें खंडननामक ग्रंथ व आदिशब्देंकरून अनेक ग्रंथांमध्यें हर्षादिकांनीं भेदखंडनयुक्ति प्रतिपादन केली आहे. परंतु ती युक्ति कठिण आहे ह्मणून भेदखंडनाची युक्ति आम्हीं लिहिली नाहीं आणि ऋषिमुनिवचनेंकरून विरुद्ध भेदमताविषयीं जैनमताच्यापरी अप्रमाण निश्चय झाला

असतां युक्तीकरून खंडनाची आस्तिक अधिकाऱ्यास अपेक्षाही नाहीं, हें तीन ओंवींकरून आतां प्रतिपादन करतों.

॥ मू. ओं. ॥

केला ग्रंथ जो श्रीहर्षानें खंडन ॥ त्यांत भेदखंडन एकतामंडन ॥ लिहिलें तो विस्तार बहुत जाण ॥ आणि भेदवाद युक्ति सहन न करीत पैं ॥ १३ ॥ भेदधिकार नामें जो ग्रंथ ॥ त्यामध्यें भेदखंडनाचा जो पंथ ॥ तो कठीण दुर्बोध तर्क बहुत ॥ तेथें न पावे निश्चित मति तुझी ॥ १४ ॥ यास्तव नाहीं बोललों ते उक्ति ॥ भेदखंडन केली जी युक्ति ॥ अप्रमाण भेदमत कळल्या चित्तीं ॥ खंडनयुक्ति कां अपेक्षिजे ॥ १५ ॥

आतां वेदवचनाशींही भेदमत विरुद्ध आहे हें बोलतों.

॥ मू. ओं. ॥

महादुःखजनक भेदप्रतीति ॥ हें कठवल्लींत यमें बोलिलें निश्चितीं ॥ यास्तव भेदवाद त्यागून चित्तीं ॥ धरी प्रीति एक अद्वैतवादीं १६

येथें जो नानात्वें पाहातो तो मृत्युपासून मृत्यु पावतो इति श्रुत्यर्थः ॥

॥ मू. ओं. ॥

जो द्वितीयत्व धरितो चित्तीं ॥ त्याला भय बोलतसे श्रुति ॥ आपणाहून ज्ञेय ध्येय अन्य जाणती ॥ ते देवपशु निश्चितीं हीं वेदडांगोरा ॥ १७ ॥

द्वैतापासून भय पावतो तो अन्य आहे, मी अन्य आहें. तो देवपशु, तो कांहीं जाणत नाहीं. हा दोन श्रुतींचा अर्थ आहे.

॥ मू. ओं. ॥

यास्तव शिष्या मध्वादिकांचें वचन ॥ ऐकतांच विसरावें अतिदुःखजन्य ॥ जंव तुझे हृदयीं आहे द्वैतवचन ॥ तंव अद्वैत साक्षात्कार जाण नपवेची ॥ १८ ॥ द्वैतवचनाचें जरी होईल स्मरण ॥ तरी तुझा साक्षात्कार जाईल नासून ॥ पूर्वस्मृति साक्षात्कार करीत नाशन ॥ अशी एक कथा जाण सांगतों

तुज ॥ १९ ॥ राजाचा एक भर्छूनामें प्रधान ॥ सर्व राजकार्य त्याचे अधीन ॥ आणीक जे राजकारभारी जाण ॥ करिती मत्सर पूर्ण तयाचा ॥२०॥ परंतु भर्छूचा नाश करूं न शकती॥ राजाशी परम प्रिय असे निश्चिती ॥ तेव्हां सर्व मिळून रचिली युक्ति ॥ बंडवान पाठविती दंगा करावया ॥ २१ ॥ तें ऐकून राजा सभा करीत ॥ मुख्य मुख्य सरदार पाचारीत ॥ म्हणे वेगीं चढाव करून त्वरित ॥ नाशावें निश्चित हें बंड ॥ २२ ॥ तंव ते सर्व मिळून असें बोलती । तुह्मी भर्छूची सर्वदां करतां स्तुती॥ प्राणसंकटीं पाठवितां आह्मांप्रती । भर्छूस निश्चितीं कां न पाठवा ॥२३॥ तंव भर्छू बोलत कर जोडून । हे राजन् ऐका माझें वचन ॥ जरी तुमची आज्ञा होईल मजलागून । तरी हें बंड नाशीन याच क्षणीं ॥ २४ ॥ मग राजा भर्छूशीं बोलत । तुवां जाऊन करावें कार्य त्वरित ॥ तंव भर्छू जातां क्षणींच ते सर्व मारीत । वाणी कृषीवळ करीत सर्व सुखी ॥ २५ भर्छू विजय ऐकून त्यांहीं । सांगती राजापाशीं सर्वही ॥ भर्छू मेला न साधिलें कार्य कांहीं । मिथ्यावचन पाही ऐकत राजा ॥ २६ ॥ मग त्यांपैकीं केला एक प्रधान । छत्र पालखी दिधली पूर्ण ॥त्याणें असा बंदोबस्त केला आपण । कीं राजा स्वप्नांत श्रवण न करी भर्छूचें ॥ २७ ॥ भर्छूस कळला हा सर्व वृत्तांत ॥ मग विचारपूर्वक तपस्वीरूप धरीत ॥ ह्मणे राजापाशीं जाणें न घडे, निश्चित । जातां द्वारापर्यंत प्राण घेतील पैं ॥ २८ ॥ समग्र भोग भोगिले आजपर्यंत । देह आणि इंद्रियें रोगरहित॥ सुंदर गृहीं गृहपत्नी शोभत । मन मोहित सुलक्षण पैं ॥ २९ ॥ जसा समुद्र गंगेशी न त्यागीत । तसें कामीक जिचे ठायीं प्रीति करतात ॥ विधीनें दुजी तिलोत्तमा निर्मिली निश्चित । सुंदपात दोष वसत प्रथमेचे ठायीं ॥ ३०॥ करचरणीं मेहेंदी-रंगाची प्रीति। तिचा म्यां त्याग निमिष न केला चित्तीं ॥

आत्मिक भोग व भोगसाधनें जीं असती । तीं भोगितां पावलों निश्चितीं मरणसमय ॥ ३१ ॥ हा हा कोण मूढ मजसम या जगांत । भगाचे ठायीं लंपट झालों आजपर्यंत ॥ जें मलमूत्रें-करून ओलें अत्यंत । मांसांतून रुधिर स्रवत क्षतावीण ॥३२॥ चर्मवेष्टित मांस मालिन । त्यावर मलिन अशुद्ध केश जाण ॥ त्यामध्यें सुंदर पदार्थ कोण । ग्लानीचें मंदिर पूर्ण अति अप-वित्र ॥ ३३ ॥ तियेची जंघा मलिन सदांही । रंभा हस्तिशुंडा उपमा देती पाही ॥ मध्यें आर्द्र मूत्राची मोरीच काय ही ॥ रक्त मांस त्वक् पाही अस्थि पसारा ॥ ३४ ॥ जिचा स्थूल नितंब उत्तम अगाध । त्यांत मलिन गुद हाच नाला अशुद्ध ॥ त्याचे तट ते अति दुर्गंध । तेथें जो आसक्त तो अंध पैं ॥ ३५ जिचे अधर लाळेंकरून भिजत । ग्लानी न करितां निज मुखीं सेवित । जसा मद्यपि शुद्धाशुद्ध विवेक त्यजित । तसा सेवित दृष्टमदा नारी ॥ ३६ ॥

टीकाः– दृष्टमदा ह्मणजे जिला देखतांच मद चढतो.

॥ मू. ओं. ॥

ह्मणती स्त्रियेचें अंग सुंदर पूर्ण । विचार करतां अति फिकें होत जाण ॥ कपटछळाची नारी खाणी पूर्ण । असें विचारून मी त्यागितों आतां ॥ ३७ ॥ पेढे बर्फी दधि पायस । तंदुल घृता-दिक अन्नें बहुवस ॥ भोजनीं जे नानाविध रस । या सर्वांचें सेवन केलें जिव्हेनें ॥३८ ॥ परंतु अद्यापि जिची नाहीं झाली तृप्ति । ह्मणून वृथा न पोषी मी तियेप्रति ॥ कंदमूळें सेवून करूं क्षुधाशान्ति । परी पराधीन निश्चितीं नव्हे आतां ॥ ३९ ॥ गुहा मंदीर वन बाग बहुत । असें असतां कां व्हावें राजांकित । सेज शिळा निज भुज उशी निश्चित । निर्मल जल करपात्र प्रतिबंधरहित पैं ॥ ४० ॥ बैसला एकांतीं स्वच्छंदी होऊन । भर्तृ परमानंद पावला पूर्ण ॥ कधीं आनंद नव्हे एकांतावीण ।

अब्धीपर्यंत पूर्ण पृथ्वी मिळतांहि ॥४१ ॥ सार्वभौम पद निरोग तारुण्य । दृढ स्थूल बहुत बल पूर्ण ॥ विद्येसहित ज्याचे ठायीं सप्त गुण । होतां अंत जाण मानुष सुखाचा ॥ ४२ ॥ मनुष्यगंधर्व ज्यास ह्मणतात । ते राजाहून शतगुणें आनंद पावत । आणि अन्य देवगंधर्व जे निश्चित ॥ ते त्याहून शतगुणी पावत सुख पैं॥४३ जें सुख देवगंधर्वांचें । त्याहून शतगुणी पितरांचें॥ त्याहून शतगुणी आजानदेवांचें ॥ कर्मदेवांचें त्याहून शतगुण पैं ॥ ४४ ॥ कर्मदेवांहून शत गुणें अधिक । मुख्य देवास असे सुख ॥त्या मुख्य.देवाहून शतगुणी अधिक । इंद्राचे ठायीं सुख असे पैं ॥४५॥

टीकाः—मुख्य देव ह्मणजे एकादश रुद्र द्वादशादित्य अष्ट वसु हे एकतिस मुख्य देव ह्मणावे.

॥ मू. ओं. ॥

सर्व देवांचा गुरु जो बृहस्पति ॥ त्यास इंद्राहून शतगुणें सुख निश्चितीं ॥ज्याचें नाम ह्मणती प्रजापती । त्यास गुरूहून सुख स्थिति शतगुणें पै ॥ ४६ ॥ त्याहून ब्रह्मयाशीं शतगुणें सुख ॥ ज्यास कधींही नसे दुःख ॥ या क्रमें इतकें पावत सुख । तैत्तिरीय श्रुति देख बोलत पै ॥ ४७ ॥ राजापासून ब्रह्मदेवपर्यंत ॥ बोलिलें जें सुख प्रस्तुत ॥ तें एकांतवासी सर्वत्र पावत॥ काम दग्ध होत हृदयीं ज्याचे ॥ ४८ ॥

॥ अथ योषित्संगाद्दुःखवर्णनं ॥

॥ मू. ओं. ॥

असें एकांतदेशीं होत सुख ॥ स्त्रीधनसंगें सदां होत दुःख ॥ स्त्री कुरूप आणि बोले दुःखदायक ॥ तेणें त्याचे हृदयीं होत शोक सदां ॥ ४९ ॥ हे प्रभो ही स्त्री मळमूत्राचें ओझें पूर्ण ॥ मज दिधली कोण्या पापाचें दंडण॥ म्हैस मेंढी मुंगसी सर्पीण॥ बोलत वचन काक जेवीं ॥ ५० ॥ भूतास पिशाची उंटास उंटीण आवडत ॥ खरीचा शब्द ऐकून खर मोह पावत ॥

जरी रात्रीं उच्चस्वरें गातां गीत ॥ तो शब्द श्रवण होत जंबुक गर्जती जेवीं ॥ ५१ ॥ वैराग्यावांचून तिचा निरपराध ॥ त्याग न घडे त्यागितां घडे पापसंबंध ॥ देखतां कुरूप ऐकतां वचन विरुद्ध ॥ निरंतर होत खेद पतिचित्तीं ॥ ५२ ॥ जर स्त्री असेल रूपवती मधुरवचनी ॥ तर कुरूपतेहून होत दुःखदायिनी. ॥ सुवर्णसम त्वचा प्रिय पति मनीं ॥ परी धर्म अर्थ मोक्षनाशनी होत पैं ॥ ५३ ॥

॥ अथधननाशवर्णनं ॥

॥ मू. ओं. ॥

गोड बोलणें विषसंयुक्त ॥ हा लाडु खातां बुद्धि नासून जाला भ्रमित ॥ अन्य कांहीं न देखे स्वप्नांत ॥ एक कामिनी देखत कामांध तो ॥ ५४ ॥ घरीं किंवा बाहेर जें कांहीं मिळेल धन ॥ तें सर्व खर्चीत तिचे शरीरालागून ॥ तिशीच समर्पी वस्त्र भूषण ॥ गुरु माय पित्याचें स्मरण न करी पैं ॥ ५५ ॥ जसा भक्तिपूर्वक देवास भक्त अर्पित ॥ तसे पायसादि पदार्थ तिशी समर्पित ॥ स्नेह ही वेसण न सुटे निश्चित ॥ बैलास सदां मारित कृषिवळ जेवीं ॥ ५६ ॥

॥ अथ धर्मनाशवर्णनं ॥

॥ मू. ओं. ॥

जसा शुक पक्षी पिंजऱ्यांत ॥ शुद्धाशुद्ध शिकविला तसा बोलत ॥ तसें स्त्री जें कांहीं शिकवित ॥ तेंच बोलत गुरु माता पित्यांशीं ॥ ५७ ॥ किंवा मयूरी पुढें मयूर आपण ॥ नाचतां रिझे आणि रिझवी तिजलागून ॥ तसे नाना वेष तियेशीं देऊन ॥ तिशी संतोषवून आपण संतोषे ॥ ५८ ॥ जेव्हां दोघांचें मन होत अनुरागयुक्त ॥ तेव्हांच मदन मदिरा मद जागत ॥ मग बावरे होऊन वसन त्यागित ॥ रममाण होत अतिउन्मत्तपणें ॥ ५९ ॥ अमंगल प्रेतसम नग्न रूप धरून ॥

वारंवार मेषवत् रमती एक मनेंकरून ॥ जसा मद्यपी लोळत बुद्धिहीन होऊन ॥ न गणीत दुर्गंधी मलीन गटारादि ॥६०॥ तसें नरनारी मदनमदें अंध होऊन ॥ अति मलीन अंगांत अंग घेती कवळून ॥ मदनमद मनाशीं भ्रम करीत पूर्ण ॥ हें त्यागी जन ऐकून करती आश्चर्य ॥ ६१ ॥ मदनमदें पुरुषबुद्धीचा नाश होत ॥ मग उंच नीच स्वकीय परकीय न लेखीत ॥ अशी स्त्री ही मदनमदें भुलत ॥ दुःखजन्य क्रिया मानिती सुखदाती ॥ ६२ ॥ जेव्हां प्रबल काम मदिरा मद जागत ॥ तेव्हां ब्राह्मणस्त्री नीचाशीं होत रत ॥ असे नरनारी मदनमदिरा पिऊन मत्त ॥ होऊन अर्थ करितात बहु प्रकारें ॥ ६३ ॥ ॥ जेव्हां कामदोष पुरुषास बंधन करीत ॥ तेव्हां तो सुंदर स्त्रियेशीं अवलोकित ॥ म्हणून स्वरूपवती ती अतिदुःख देत ॥ तिचा त्याग बोलत मुनी पूर्णसुखार्थ ॥ ६४ ॥ जो रूपवती स्त्रीचेठायीं प्रीति करीत ॥ विषसम दुःखदाती देखून न पळत ॥ तो उभय लोकांची हानि करीत ॥ मुनीजन बहुत साक्ष बोलती ॥ ६५ ॥ जे नानाविध करतात भोजन ॥ त्या रसाचें फळ बिंदु होय उत्पन्न ॥ जीवनबिंदु सर्व त्या आधीन ॥ मनाचा शोकनाशन बिंदु करीत ॥ ६६ ॥ जेव्हां जनाचें मन होत मलवासी ॥ तेव्हां शोक करीत राहात उदासी ॥ जेव्हां मन होत रुधिरनिवासी ॥ तेव्हां रजोगुणें मनासी चंचलता अधिक ॥६७॥ जेव्हां मन बिंदूमध्यें करीत वास ॥ तेव्हां शोक चंचलतेचा होत नाश ॥ पुनः बलवंत जाणून आपणास ॥ प्रसन्न होत शुभकार्य स्थानीं ॥ ६८ ॥ ज्याचे ठायीं अधिक बिंदु होत ॥ सुंदर कांति आणि रूपवंत ॥ तनूचे ठायीं बिंदूच प्रकाश करीत ॥ बिंदु नसतां प्रेतवत् तनु जाणणा ॥ ६९ ॥ ज्याचे बिंदूचा कधींही न होत नाश ॥ सुरकुत्या न दिसती त्याचे अंगास ॥ योगी खेचरी मुद्रा करती बहुवस ॥ श्रेष्ठत्व येत त्यांस बिंदु संरक्षणें

॥ ७० ॥अष्टमहा सिद्धींचें योगी करित धारण ॥ बिंदु नसतां भोगी ह्मणती त्यालागून ॥ असा अति उत्तम जगांत बिंदु जाण ॥ तो स्त्री घेत हिरून निजभगीं ॥ ७१ ॥ जसा कां चरकामध्यें ऊंस ॥ पिळपिळून घेत पीयूषरस ॥ वारंवार चरकांत धरितां त्यास ॥ होतां निरस, जाळिती पैं ॥ ७२ ॥ तसें स्त्री भुजांमध्यें आलिंगून पतीशी ॥ भरीत योनिघट हिरून वीर्याशी ॥ प्रतिदिनीं वारंवार क्रिया करित अशी ॥ निःशेष वीर्याशी होय तोंपर्यंत ॥ ७३ ॥ नारी नरदेह असार करीत ॥ जसा फुलांतील अर्क घेतां चोथ राहत ॥ तसा अकाम झालिया त्यास जाळीत ॥ शुष्कवचन कोलित घेऊन पैं ॥ ७४ ॥ जर तारुण्य रूप बल धनवान् बहुत ॥ तर त्यास स्त्री नीराजन करीत ॥ स्वरूप बल धनाचा करून अंत ॥ मग ह्मणत तूं कोणाचा पति ॥ ७५ ॥ मूर्ख पुनः भोगें इच्छी ति-येशी ॥ हस्तस्पर्श करितां शिव्या देत त्याशी ॥ क्रोधयुक्त हो-ऊन फिरवी नेत्रांशी ॥ मग समीप शेजेशीं न जाय पति ॥ ७६ ॥ कोटी वज्रसंघात करितां जाण ॥ त्याचें सर्व सार एकत्र करून ॥ तुकितां स्त्रीचें ह्रदय त्याहून कठोण ॥ ऋषी मुनि वचन बोलती पैं ॥ ७७ ॥ स्त्री जंव जंव अनादर करून हटत ॥ मतिमंद तंव तंव लंपट होत ॥ कधीं कांहीं त्यांचें करितां वांछित ॥ तरी मरणपर्यंत तिशी न सोडी पैं ॥ ७८ ॥ श्रुति स्मृति गीता पुराण पढून ॥ तर्क निपुण आणि अजिंक पूर्ण ॥ त्यास स्त्री असे करीत स्वाधीन ॥ जसें वांदर जाण गारोड्याचें ॥ ७९ ॥ सर्व मनास येईल तसें करवीत ॥ जसा शिक्षित पशु इच्छेनुसारें नाचत ॥ उक्ति युक्ति तेव्हां सर्व विसरत ॥ जेव्हां स्त्रियेशीं रत होती पंडित जन ॥ ८० ॥ जर कधीं तयाशी स्मरण होत ॥ तर तिजविषयीं कांहीं खेद मानीत ॥ मग ति-च्या त्यागाची इच्छा धरीत ॥ तंव ती नेत्रावलोकन सोडित

बाण पैं ॥ ८१ ॥ कटाक्षजहरांत नेत्र शर बुडवून ॥ भोंवया धनुष्य सम्यक् ओढून ॥ सर्वांचें ऱ्हदयसावज मारीत जाण ॥ विज्ञांचें जात प्राण शठ धनिकाची कोण गति ॥ ८२ ॥ तिचे ठायीं तीव्र वैराग्य न होत ॥ ह्मणून पुनः मतिमंद प्रीति करीत ॥ जसे सेवकाशी नानाविध अज्ञापीत ॥ तसा बसून करीत हुकूम नृपसम ॥ ८३ ॥ जो नर स्त्रीनयनशरें विंधित ॥ त्याचें ऱ्हदय परमार्थयोग्य न होत ॥ वरें वाईट सुखदुःख विसरत ॥ भव-दुःख निस्तरत तो केवीं ॥ ८४ ॥ वेश्या आणि परस्त्री अति निंदिव ॥ घरची तर नरकसामग्री निश्चित ॥ विवेकी तिघींचा स्नेह त्यागित ॥ मूर्ख नाश पावत स्नेह केलिया ॥ ८५ ॥ धर्मार्थ मोक्ष जाण ॥ स्त्री नाश करीत संपूर्ण ॥ सर्वानर्थाचें मूळ जाणून ॥ सुख व्हावयालागून त्यागावी ॥ ८६ ॥ आतां पुत्र-ही तसेंच दुःख देत ॥ प्राप्त नसतां एकच दुःख निश्चित ॥ गर्भ-संभवीं दुःख जन्मदुःख अत्यंत ॥ मरतां अनंत दुःख होत पैं ॥ ८७ ॥ जर स्त्री न होय गर्भवती ॥ तें तर बहुत दुःख उभयतां-प्रती ॥ गर्भ राहतां नाशभय वाहाती चित्तीं ॥ मग चिंतिती कन्या वा पुत्र होईल ॥ ८८ ॥ गर्भपतनाचे हेतु अनंत ॥ तेणें भयें अति चिंता कारितात ॥ नवमास होतां प्रसवत ॥ बहुदुःख सोशित मायबापें ॥ ८९ ॥ नव ग्रहांतून विरुद्ध एक दोन ॥ सर्व ग्रह अनुकूल असा कोण उत्पन्न ॥ यास्तव माता पिता एकांतीं बसून ॥ करती रात्रंदिन विरुद्ध ग्रह चिंता ॥ ९० ॥ बालक उदास होऊन त्यजीत स्तन ॥ तव दोघें मिळून करती रुदन ॥ अशी चिंता करितां गेलें कांहीं दिन ॥ तंव दंत उगवती नवीन सूक्ष्म ॥ ९१ ॥ बहु बाळकें मरती निघतां दंत ॥ त्या चिंते-करून माता पिता दुःखी होत ॥ व्यथेनें बाळक शुष्क होतां निश्चित ॥ मग चोहोटा पाहून टाकीत उतारा ॥ ९२ ॥ कोळी भंगी म्लेंच्छ चांभाराकडून ॥ श्रेष्ठ द्विज झाडणी करिती पूर्ण

॥ सय्यद बाजा फकीर जाण ॥ हात जोडून करिती नमन अधीरत्वें ॥ ९३ ॥ ज्यास हिंदू कधीं न मानिती ॥ त्यास पुत्र-हेतुत्वें इष्ट मानिती ॥ भैरव भूतास नाना नवस करती ॥ स्मशानीं बळी देती गिधाडादिकां ॥ ९४ ॥ चर्मक डमरू स्वगृहीं वाजविती ॥ कर जोडून पूजितां न लाजती ॥ आणीक यंत्रें जीं निश्चितीं ॥ लिहून ताईतीं बांधिती पुत्रकंठीं ॥ ९५ ॥ निजकुळीं एक अच्युतपूज न॥ कोणी स्वप्नांत नस्मरती अन्य॥ तो कुळनेम पुत्रास्तव देत त्यागून ॥ जशी व्यभिचारिणी जाय जेथें तेथें ॥ ९६ ॥ आणीक जेव्हां देवी निघूं लागती ॥ तेव्हां मातापित्यांस चिंता निश्चितीं ॥ स्नान क्रिया त्यजून मलिन राहाती ॥ परम देव मानिती गर्दभ पैं ॥ ९७ ॥ हे माते आतां फिरवील गा माशी ॥ चारा घालीन तुझे गर्दभासी ॥ असें बो-लून चणे घेती ओंटीशीं ॥ विनंति करून गर्दभाशी चारिती ॥ ९८ ॥ असें अनंत दुःखेंकरून शिशुपालन ॥ तरुण होई तों अनेक दुःखें होती जाण ॥ त्यांत पुत्रास आयुष्य असतां न्यून ॥ पावत मरण कोटी उपाय करतां ॥ ९९ ॥ मग माता पिता मस्तक पिटिती ॥ आपणास दीन अनाथ मानिती ॥ रात्रंदिवस हाय हाय करून रडती ॥ व्यर्थ जन्म गेला ह्मणती धिक् धिक् ॥ १०० ॥ पुत्र मरणाचें जें कां दुःख होत ॥ तें पुत्रवंत जाणे पुत्रहीन न जाणत ॥ जिवंत असून जाला तारुण्यवंत ॥ मग स्त्रीचे लागत भरणपोषणाशी ॥ १ ॥ जींहीं अनेक यत्नें-करून केलें पालन ॥ त्यांशीं जल देतां संकट मानी पूर्ण ॥ रात्रीं शेजेवरी स्त्री शिकवीत जाण ॥ तंव मायबापें मजलागून गांजिताती ॥ १०२॥ जो सत्पुत्र तो मातःकाळीं उठत ॥ दुरू-नच मातापित्यांस नमन करित ॥ मातापितरांजवळी यावें इच्छित ॥ तेव्हां दृष्टि न करीत सन्मुख ॥ १०३ ॥ जो कुपुत्र तो मातःकाळीं उठून ॥ शिव्यासमान अनंत बोलत वचन ॥ वेगळा

राहात घरचें धन घेऊन ॥ तत् शरीराहून न देत अन्य कांहीं ॥ १०४ ॥ पुनः कधीं न घेत त्यांचा समाचार ॥ रात्रंदिवस यत्न करून भरीत स्त्रियेचें उदर ॥ उसास टाकीत देखून मातापितर ॥ या प्रकारें निरंतर पुत्र दुःखदाता ॥ १०५ ॥ असा विचार करून पाहातां ॥ पुत्र सदां निश्चित दुःखदाता ॥ जे पुत्रापासून सुख इच्छिती तत्वतां ॥ ते होत सर्वथा मूर्खशिरोमणी ॥ १०६ ॥ आतां स्त्री पुत्र त्यजून इच्छी जो धन। त्याचे मुखीं पडे मृत्तिका पूर्ण । धन संपादन रक्षण व्ययनाशन ॥ चहूं प्रकारेंकरून होत दुःखमूळ ॥ १०७ ॥ जो बहु धन जोडूं इच्छित । तो कोट्यवधि करीत अनर्थ ॥ जाति धर्म कुळधर्म त्वरित । सर्वही त्यागीत धनप्राप्तीशीं ॥ १०८ ॥ तत्रापि भाग्यावांचून न मिळे धन । मिळालें तें रक्षितां क्लेश दारुण ॥ खर्चितां सरेल ही चिंता रात्रंदिन । नाश होतां अनंत दुःख पैं ॥१०९॥ असें सदां मनास दुःख देत धन । त्या धनास इच्छिती ते धिक् जन ॥ एवं स्त्री पुत्र धन दुःखदाती जाणून। त्याची ममता पूर्ण त्यागी भर्तृ॥ ११० ॥ भर्तृ गेला एकांतवनांत । चित्तीं शांति पावला यथायुक्त ॥ नूतन प्रधान झाला जो निश्चित । तेणें ऐकिला सकळ वृत्तांत पैं ॥ १११ ॥ मग अशी चिंता उपजली मनीं ॥ कीं भर्तृ जिवंत आहे वनीं । असें राजा ऐकेल श्रवणीं । किंवा कोणे दिनीं भेटेल त्याशी ॥ ११२॥ तेव्हां आह्मी सर्व होऊं अनृत ॥ मग राजा आह्मांस दंडील निश्चित ॥ यास्तव विचार करून सांगावें त्वरित ॥ कीं भर्तृ झाला भूत प्रचंड पैं ॥ ११३ ॥ परस्पर असा विचार करून मनीं ॥ सभेशीं गेले समस्त मिळोनी ॥ मग सर्व सांगती रायालागूनी ॥ भर्तृ भूत होऊनि वनीं विचरत ॥११४॥ सर्वांगास राख लावित पूर्ण ॥ भेटतां जो त्यास करील भाषण ॥ त्याशी मारीत त्वरेंकरून ॥ पळती त्यास देखून ते वांचती पैं ॥ ११५ ॥ राजा ऐकून असा

निश्चय करीत ॥ कीं भर्छ्र मरून झाला भूत ॥ सत्य मिथ्या कांहीं न विचारीत ॥ प्रमादेंकरून अचेत झाला ॥ ११६ ॥ मग कोणे एके दिवशीं भूपति ॥ मृगयेशीं जात वनाप्रति ॥ जेथें गिरीस घनवृक्ष असती ॥ बहु मृगराज वसती तेथें प्रवेशला ॥ ११७ ॥ तंव तप करीत तरुतळवटीं ॥ भर्छ्र निजप्रधान पाहिला दृष्टी ॥ पाहातांचि पळाला उठाउठी ॥ भूतभय पोटीं मानून दुःखदातें ॥ ११८ ॥ भर्छ्र मेला आणि झाला भूत ॥ हें वाक्य असत्य असतां सत्य मानीत ॥ स्वनेत्रें पाहात असतां जिवंत ॥ मानून भूत पळाला राजा ॥ ११९ ॥ तसें द्वैतवाद्याचें वचन ऐकून कानीं ॥ अज्ञानी विश्वास मानील मनीं ॥ ब्रह्म अद्वैतज्ञान होतांही अंतःकरणीं ॥ परी यथार्थ मनीं न थारेची ॥ २० ॥ भेदवचन विश्वासेंकरून ॥ ऐकती जे कोणी अज्ञान ॥ ते सदां दुःख भोगिती पूर्ण ॥ नव्हे ब्रह्मज्ञान कदापि त्यांशीं ॥ १२१ ॥ यास्तव जो कोणी भेदवचन ॥ ऐकून असत्य मानील जाण ॥ तेव्हां त्यास होईल ब्रह्मज्ञान ॥ महावाक्येंकरून सत्य पैं ॥१२२॥ शिष्या ऐकिली जरी भेदवार्ता ॥ तरी मिथ्या जाण नरकसाधनता ॥ त्याचे प्रतिपादक सर्व मिथ्या तत्त्वतां ॥ ते विमुख सर्वथा पुरुषार्थाशीं ॥ १२३ ॥ त्यांचा संग कधीं न कीजे ॥ संग झालिया वचन न ऐकिजे ॥ ऐकिलें तरी ऐकतांच त्यागिजे ॥ म्लेंच्छवचनवत् जाणिजे तें वचन ॥१२४॥ जर मिथ्या आहेत देशिक वेद ॥ तर कसा करतील भवदुःखच्छेद ॥ आतां त्याचें उत्तर ऐक विशद ॥ मिथ्या दुःखच्छेद मिथ्यानेंच होत पैं ॥ १२५ ॥ जर वेद गुरु असावे सत्य ॥ तर तेणें मिथ्या भवदुःख नाहीं नासत ॥ याविषयीं ऐक दृष्टांत ॥ तुझा संदेह निश्चित नासे जेणें ॥ १२६ ॥ जसा स्वर्गामध्यें इंद्र सुरपति ॥ तसा प्रबळ प्रतापी एक भूपती ॥ त्याचे भीमासम शूर बहु

असती ॥ तयाचीं शिबिरें असती चहूंकडे ॥ १२७ ॥ महा योद्धे निजशस्त्रांसहित ॥ सहस्रावधि उभे असती द्वारांत ॥ मंदिरांत देवडीपाशीं उभे बहुत ॥ कोशमुक्त खड्ग घेऊन हातीं ॥ १२८ ॥ उंच महालांत निद्रामंदिर ॥ तेथें पुष्पशेजे निजला नृपवर ॥ पक्षीही तेथें न पावे सत्वर ॥ आणिकाचा संचार कैचा तेथें ॥ ॥१२९ ॥ तेथें भूपति असें पाहात स्वप्न ॥ कीं कोल्हा येऊन धरीत चरण ॥ राजा सोडवूं इच्छित त्यापासून ॥ तंव चरणनाडी पूर्ण धरिली तेणें ॥ १३० ॥ तेव्हां राजा बहुत हाका मारीत ॥ कोल्हा मारी असा कोणी आहे निश्चित ॥ जे योद्धे उभे होते राजद्वारांत ॥ न केलें किंचित् त्यास साह्य कोणी ॥ १३१ ॥ मग राजानें दंड घेऊन निज करीं ॥ स्वतांच मारिला त्याचे शिरीं ॥ दंड लागतां अंत झाला ते अवसरीं ॥ दंत निघाले सत्वरी पायांतूनी ॥ १३२ ॥ नृपचरणीं तीव्र लागले दंत ॥ तेणें लंगडत चाले मार्गांत ॥ मग काठी घेऊनियां हस्तांत ॥ पावला त्वरित वैद्यगृहीं ॥ १३३ ॥ त्यास ह्मणे मल्मपट्टी द्यावी अशी ॥ चरणघाय त्वरित भरील निश्चयेंशी ॥ मग तो वैद्य बोलत भूपतीशीं ॥ मल्मपट्टी मजपाशीं तयार नाहीं ॥३४॥ जर तूं एक पैसा देशील मजप्रति ॥ तरी तयार करून देतों तुजप्रति ॥ तंव काठी टेकीत उलटला भूपति ॥ कवडी देण्याप्रति जवळी नाहीं ॥१३५॥ फिरला माघारी बहु शोक करीत ॥ ह्मणे द्रव्याविना कोण ऐकेल वृत्तांत ॥ जर मी असतों धनिक भाग्यवंत ॥ तर घरीं येता धांवत वैद्य हा ॥१३६॥ निःप्रयोजन कंगाल जाणून ॥ त्यक्त रोगीवत् टाळिलें मजलागून ॥ मग ह्मणे कांहीं दोष न द्यावा यालागून ॥ स्वार्थावांचून कोणी न करती प्रीति ॥ १३७ ॥ माता पिता स्त्री बंधु सुत ॥ स्वार्थास्तव सर्व प्रीति करतात ॥ स्वार्थसिद्धि न पावतां निश्चित ॥ दृष्टीनें न पाहात तयाशीं ॥ १३८ ॥ ज्यावांचून एक

घटिका न राहात ॥ किंचित् वियोग होतां अतिदुःख मानीत ॥ जेव्हां त्याशीं पहाती द्वारांत ॥ तेव्हां मिळती सर्वत्र आलिंगा-वया ॥ १३९ ॥ त्यास कुष्ठ होतां प्रारब्धेंकरून ॥ पाणी झिरपे सर्वांगांतून ॥ त्याच्या अंगोळ्या जाती झडून ॥ भणभणीत मुख पूर्ण माशांनीं ॥ १४० ॥ मग सर्व प्रिय बोलती त्यालागूनीं ॥ मर पापिया कां जिवंत अझूनी ॥ ज्यास पहातां तृप्ति न-व्हती नयनीं ॥ त्यास वमनवत् ग्लानी मानिती ॥ १४१ ॥ जो स्त्रीचे हृदयीं पति लागत ॥ क्षणमात्र पृथक् करूं न इच्छित ॥ ती त्याचे अंगावरचा वारा चुकवीत ॥ लागतां वस्त्र लावीत नाकाशी ॥ १४२ ॥ ज्यास माता पिता घेती ओटींत ॥ ते त्यास कांहीं देतां होती संकोचित ॥ वंधू जे प्रीतीनें आलिं-गित ॥ ते बोलतां आड देत जवनिका पैं ॥ १४३ ॥ असें सर्व जग स्वार्थी पूर्ण ॥ स्वार्थावांचून प्रिय न कोणाचा कोण ॥ विधीनें स्वार्थी योग्य न केलें मजलागून ॥ म्हणून मलमपट्टी न दिधली येणें ॥ १४४ ॥ असें चिंतितां एक मुनि भेटला त्यास ॥ तेणें औषधी देतां घावदुःख गेलें निःशेष ॥ भूपति निद्रेहून येतां जागृतीस ॥ घावदुःख मुनि दृष्टीस न दिसेची ॥१४५॥ शिष्या हा सांगितला तुज दृष्टांत ॥ जाण मिथ्यानेंच मिथ्या नासत ॥ जेव्हां राजा मिथ्या दुःख होता देखत ॥ ते-व्हां कांहीं कार्य न करीत सत्य समुदाय पैं ॥ १४६ ॥

टीकाः—सर्व वाक्यांचा सारांश असा कीं संसारदुःख मिथ्या आहे म्ह-णून तन्निवृत्ति होण्याचें साधन वेद गुरु मिथ्याच पाहिजे. मिथ्यात्वनिवृत्ती-विषयीं सत्यसाधनाची अपेक्षा नाहीं आणि सत्यसाधनानें मिथ्यात्वाचा नाश होणें नाहीं. जेव्हां स्वप्नामध्यें मिथ्या कोल्हा राजासमीप प्राप्त झाला, तेव्हां राजानें हाका मारून महत्शस्त्रधारी योध्यांस पाचारिलें. परंतु कोणींच राजास साह्य केलें नाहीं. तेव्हां ते वेळीं राजानें मिथ्या दंडेंकरूनच त्याचा नाश केला. आणि राजास मिथ्या क्षत झालें ते काळीं कोणत्या सत्यवैद्याचा उपयोग

झाला नाहीं. आणि जेव्हां राजापाशीं एक पैसा वैद्यानें मागितला तेव्हां सत्य-द्रव्याचीं भांडारें राजाजवळ असतां त्यांतून एक पैशाचाही राजास उपयोग झाला नाहीं. किंतु मिथ्या वैद्यानें मिथ्या औषध देऊन मिथ्या दुःखाचा नाश केला. या प्रकारेंकरून स्वप्न सर्वांना अनुभवसिद्ध आहे. जागृत पदार्थांचा स्वप्नामध्यें कोणास कधींही उ. ोग होत नाहीं. तसें मिथ्या संसारदुःखाचा नाश मिथ्या वेदगुरूंनीं होतो. सत्य वेद गुरू अपेक्षित नको. आतां जसा मिथ्या मृगजळेंकरून तृषेचा नाश होत नाहीं तसा मिथ्या वेदगुरूंपासून संसारदुःखाचा नाश होत नाहीं आणि मिथ्या वेद गुरू मानून त्यांपासून जर संसारदुःखनाश अंगीकरावा तर मृगजळेंकरूनही तृषेचा नाश झाला पाहिजे. ही शंका शिष्यानें केली होती तिचें समाधान सांगतो.

॥ मू. ओं. ॥

यद्यपि मिथ्या मृगजळेंकरून ॥ कोणाची तृषा न होत हरण ॥ तत्रापि हा दृष्टांत विषम पूर्ण ॥ दोहोंमाजीं सत्ता भिन्न पाहे तूं ॥ ॥ १४७ ॥

टीका:—यद्यपि मिथ्या मृगजळेंकरून तृषा हरण होत नाहीं, आणि जर मिथ्या गुरुवेदांपासून दुःखनाश स्वीकाराल तर मृगजळेंकरून तृषेचा नाश झाला पाहिजे, आणि तृषेचा नाश होत नाहीं, तसा मिथ्या गुरुवेदांपासून संसाराचा नाश घडत नाहीं. तथापि हा तुझा दृष्टांत विषम आहे. कारण कीं मृगजळाचा आणि तृषेच्या सत्तेचा भेद आहे, तो तूं विचारपूर्वक पहा.

॥ मू. ओं. ॥

भवदुःख गुरुवेदांची समसत्ता ॥ ह्मणून गुरुवेद करती भवच्छेद तत्त्वतां ॥ आपआपणांत ज्यांची समानसत्ता ॥ त्यांची साधक-बाधकता जाणावी ॥ १४८ ॥

टीका:—भवदुःख आणि गुरुवेद यांची समसत्ता ह्मणजे एकसत्ता आहे. ह्मणून गुरुवेदांपासून भवदुःखाचा नाश होतो. ज्यांची आपआपणांत समसत्ता असते त्यांची आपआपणांत साधकबाधकता होते. जशी मृत्तिका व घट यांची समसत्ता आहे, ह्मणून मृत्तिका घटाची साधक आहे. अग्नि व काष्ठाची समसत्ता

आहे, तेथें अग्नि काष्ठाचा बाधक आहे. साधक ह्मणजे कारण बाधक ह्मणजे नाशक, मृगजळाची आणि तृषेची समसत्ता नाहीं, ह्मणून मृगजळ तृषेचें बाधक नाहीं. या स्थानीं हें रहस्य आहे कीं चैतन्याची पारमार्थिक सत्ता आहे आणि चैतन्याहून भिन्न मिथ्या पदार्थांची द्विप्रकार सत्ता आहे. एक व्यावहारिक, दुसरी प्रातिभासिक. त्यांत ज्याचा ब्रह्मज्ञानावांचून बाध होत नाहीं, किंतु ब्रह्मज्ञानेंकरूनच बाध होतो त्याची व्यावहारिक सत्ता ह्मणावी. ती व्यावहारिक सत्ता ईश्वरसृष्टीचे ठायीं आहे. कारण कीं देहेंद्रियादिक प्रपंच जी ईश्वरसृष्टि तिचा ब्रह्मज्ञानावांचून बाध होत नाहीं. केवळ ब्रह्मज्ञानेंकरूनच बाध होतो. यद्यपि ईश्वरसृष्ट पदार्थांचा ब्रह्मज्ञानावांचून नाश होतो, तथापि ब्रह्मज्ञानावांचून बाध होत नाहीं. अपरोक्ष मिथ्या निश्चयाचें नाम बाध आहे. तो अपरोक्ष मिथ्या निश्चय ईश्वरसृष्ट पदार्थांचे ठायीं ब्रह्मज्ञानाहून पूर्वीं कोणासच होत नाहीं. ब्रह्मज्ञानानंतरच होतो. ह्मणून मूलअविद्येचें कार्य जी जागृतपदार्थ ईश्वरसृष्टि तिची व्यावहारिक सत्ता आहे. जन्ममरण बंधमोक्षादि व्यवहाराची सिद्धि करणार जी सत्ता ती व्यावहारिक सत्ता ह्मणावी, आणि ब्रह्मज्ञानावांचून ज्याचा बाध होतो त्याची प्रातिभासिक सत्ता ह्मणावी. जसा ब्रह्मज्ञानावांचून शुक्तिरज्वादिकांच्या ज्ञानेंकरून रुपें सर्पादिकांचा बाध होतो, ह्मणून प्रातिभासिक सत्ता ह्मणावी, प्रातिभासिक ह्मणजे प्रतीतिमात्र, सत्ता ह्मणजे होणें. ती प्रातिभासिक सत्ता ह्मणावी. मूल अविद्येचें कार्य रुपें इत्यादिकांची प्रतीतिमात्रच होणें आहे; ह्मणून त्यांची प्रातिभासिक सत्ता आहे. ज्याचा तीन कालांमध्यें बाध होत नाहीं त्यास परमार्थ सत्ता ह्मणतात. चैतन्याचा बाध कधींही होत नाहीं, ह्मणून परमार्थसत्ता चैतन्याची आहे. एवं वेदगुरु आणि संसारदुःख या उभयतांची एक व्यवहारसत्ता होण्यास्तव आपआपणांत समसत्ता आहे. या कारणास्तव मिथ्या वेदगुरूंपासून मिथ्या भवदुःखाचा नाश घडतो. आणि क्षुधा पिपासा प्राणाचे धर्म आहेत, प्राण आणि त्यांचे धर्मांचा ब्रह्मज्ञानावांचून बाध होत नाहीं, ह्मणून तृषेची व्यावहारिक सत्ता आहे. मृगजळादिकांचा ब्रह्मज्ञानावांचूनही तत्तत्अधिष्ठानज्ञानेंकरून बाध होण्यास्तव मृगजळाची प्रातिभासिक सत्ता आहे. या कारणास्तव तृषेची आणि मृगजळाची

समसत्ता न होण्यास्तव मृगजळेंकरून तृषेचा नाश होत नाहीं. या प्रकारेंकरून द्राष्टांताचे ठायीं बाधक वेदगुरु आणि बाध्य संसारदुःख त्यांची एकसत्ता आहे, आणि दृष्टांताचे ठायीं मृगजळ आणि तृषा यांच्या सत्तेचा भेद आहे, ह्मणून दृष्टांत विषम ह्मणजे द्राष्टांतासमान नाहीं.

शिष्यउ० ॥ ॥ मू. ओं. ॥

ब्रह्माहून मिथ्या सर्व बोलतां ॥ त्यांचा भेद हेतुकां राखितां ॥
मज संदेह उपजला तत्त्वतां ॥ करावा त्याचा आतां नाश
पैं ॥ १४९ ॥

टीका:—हे प्रभो, ब्रह्माहून भिन्न आपण सर्व मिथ्या म्हणतां, त्या मिथ्या पदार्थांमध्यें शुक्ति रुपें रज्जुसर्पादिकांचा ब्रह्मज्ञानावांचूनही बाध आणि संसारदुःखाचा ब्रह्मज्ञानानंतर बाध हा भेद कोणत्या हेतूकरून राखित आहां.

गुरुरु० ॥ ॥ मू. ओं. ॥

सर्व अविद्याकार्य मिथ्याभूत ॥ त्यामध्यें किंचितूही नाहीं सत्य ॥
जें ज्याच्या अज्ञानेंकरून उपजत ॥ तें त्याच्या ज्ञानेंकरून बा-
धित होत पैं ॥ १५० ॥

टीका:—हे शिष्य, यद्यपि ब्रह्माहून भिन्न सकल अविद्येचें कार्य आहे म्हणून मिथ्या आहे, त्यामध्यें किंचितूही सत्य नाहीं, परंतु त्याच्या भेदाचें हेंच कारण कीं जें ज्याच्या अज्ञानेंकरून उत्पन्न होतें तें तज्ज्ञानेंकरूनच बाधित होतें. शुक्तिरज्वादिकाच्या अज्ञानेंकरून रुपेंसर्पादि उत्पन्न होतात तें तज्ज्ञानेंकरून बाधित होतात आणि ब्रह्माच्या अज्ञानेंकरून जो उत्पन्न जन्ममरणादिसंसार तो ब्रह्मज्ञानेंकरून बाधित होतो.

शिष्यउ० ॥ ॥ मू. ओं. ॥

हे भगवन् ब्रह्मज्ञानेंकरुन ॥ जो हा उपजत संसार पूर्ण ॥ तो
तो होत कोणत्या क्रमें करून ॥ त्याचा विचार पूर्ण सांगा
मज ॥ १५१ ॥ अर्थ स्पष्टच आहे.

गुरुरु० ॥ ॥ मू. ओं. ॥

जसें स्वप्न क्रमावांचून होत ॥ तसें भ्रमेंकरून मिथ्या जग भा-

सत ॥ त्याचा क्रम जो जाणूं इच्छित ॥ तेणें मृगजळीं वस्त्र भिजवून पिळावें ॥ १५२ ॥ अर्थ स्पष्टच आहे.

॥ मू. ओं ॥

उपनिषदांमध्यें बहु प्रकारेंकरून ॥ जगदुत्पत्ति वर्णिली पूर्ण ॥ त्याचा अभिप्राय हाच जाण ॥ कीं चैतन्याहून भिन्न असार पैं ॥ १५३ ॥

टीकाः—यद्यपि उपनिषदांमध्यें जगदुत्पत्ति अनेक प्रकारेंकरून बोलिली ती अशी कीं, छांदोग्यामध्यें सत्रूप परमात्म्यापासून अग्नि जल पृथिवी क्रमेंकरून तीन भूतांची उत्पत्ति बोलिली, आणि तैत्तिरीयोपनिषदामध्यें आकाश वायु अग्नि जल पृथ्वी क्रमेंकरून पांच भूतांची उत्पत्ति बोलिली, आणि कोठें सर्वांची परमेश्वरच उत्पत्ति करतो, या प्रकारें क्रमावांचूनही उत्पत्ति बोलिली आहे; तथापि वेदामध्यें अनेक प्रकारची जगदुत्पत्ति बोलिली, याचा हा अभिप्राय आहे कीं जगत् मिथ्या आहे. जर जगत् कांही पदार्थ असता तर त्याची उत्पत्ति अनेक प्रकारेंकरून वेद न बोलता, अनेक प्रकारेंकरून जगदुत्पत्ति बोलिली ह्मणून जगदुत्पत्ति प्रतिपादनाविषयीं वेदाचा अभिप्राय नाहीं, किंतु जगत् निषेधद्वारा अद्वैत ब्रह्म जाणावें ह्मणून ब्रह्मस्वरूपीं मिथ्या जगताचा आरोप केला. यास दृष्टांत सांगतों, जसा विनोदानिमित्त दारूचा हत्ती उडविण्याकरितां केला, त्याचे कानपुच्छादि वांकडे असतील ते नीट करण्याकरितां यत्न करीत नाहीं, तसें अद्वैत ब्रह्मज्ञानानिमित्त प्रपंचाचा निषेध करण्याकरतां प्रपंचाचा आरोप केला आहे. या कारणास्तव वेदानें प्रपचाचा उत्पत्तिक्रम एक रूप सांगण्याकरतां यत्न केला नाहीं. प्रपंचाची उत्पत्ति वेदानें एकरूप बोलिली नाहीं, ह्मणून हें कळतें कीं वेदाचा अभिप्राय प्रपंचनिषेधाविषयीं आहे, तदुत्पत्तीविषयीं अभिप्राय नाहीं. आणि सूत्रकार भाष्यकारांनी द्वितीय अध्यायामध्यें उत्पत्ति कथन करणाऱ्या श्रुतिवचनांचा विरोध निवृत्त करून जो एकरूपेंकरून तैत्तिरीयश्रुत्यनुसार उत्पत्तिविषयीं सर्व उपनिषदांचा अभिप्राय बोलिला तो मंद जिज्ञासुनिमित्त बोलिला. कारण कीं उत्पत्ति वाक्याचा पूर्वीं बोलिला जो अभिप्राय तो न जाणून उपनिषदांमध्यें नानाप्रकारें जगदुत्पत्ति वर्णिली हें

पाहून उपनिषदांचा आपआपणांत विरोध आहे अशी भ्रांति मुमुक्षूस होईल ह्मणून ती निवृत्त करण्याकरतां सर्व उपनिषदांचे ठायीं एकरूपेंकरून जगदुत्पत्ति प्रतिपादनप्रकार बोलिला. आणि ज्यास ब्रह्मविचारेंकरून यथार्थ ज्ञान होत नाहीं, त्यास लयचिंतनानिमित्त उत्पत्तिक्रम बोलिला आहे. ज्याक्रमेंकरून उत्पत्ति बोलिली त्याहून विपरीत क्रमेंकरून लय चिंतन करावा. त्या लयाचिंतनेंकरून अद्वैत ब्रह्माचेठायीं बुद्धि स्थित होते. तो लयाचिंतनप्रकार पंचीकरणामध्यें वार्तिककार सुरेश्वराचार्यानें कथिला आहे, तोच प्रकार संक्षेपेंकरून वर्णन करतों. शुद्धब्रह्मापासून जगदुत्पत्ति होत नाहीं, कारण कीं शुद्धब्रह्म असंग आहे आणि अक्रिय आहे, किंतु मायाविशिष्ट जो ईश्वर त्यापासूसून जगताची उत्पत्ति होते, ह्मणून माया आणि ईश्वराचें स्वरूप प्रतिपादन करतों.

॥ मू. ओं. ॥

जीवईश भेदहीन ॥ जें चैतन्यस्वरूप शुद्ध पूर्ण ॥ तदाश्रित माया असे जाण ॥ तिचीं लक्षणें संपूर्ण सांगतों ऐक ॥१५४॥
अनादि आणि अंतवान् ॥ सतासताहून विलक्षण ॥ असें मायेचें स्वरूप तूं जाण ॥ तिलाच अविद्या अज्ञान बोलती पैं ॥१५५॥
आणि जें सामान्य चैतन्य ॥ तें तियेशीं न विरोधी साधक पूर्ण ॥ विरोधी वृत्ति अथवा वृत्यरूढचैतन्य ॥ तेंच तियेशीं जाण बाधक ॥ १५६ ॥ त्या मायेमध्यें आभास होत ॥ जो अधिष्ठानसह मीलित ॥ तो सर्वज्ञ ईश्वर निश्चित ॥ हेतु होत जगदुत्पत्तीचा ॥ १५७ ॥

टीका:—जीव ईश्वर भेदरहित जें शुद्ध चैतन्य त्याच्या आश्रित माया आहे. ती माया अनादि ह्मणजे आदिरहित आहे. आदि नाम उत्पत्तीचें आहे, आणि जर माया उत्पन्नवान् ह्मणावी तर मायेची उत्पत्ति प्रपंचापासून अथवा जीवेशचैतन्यापासून किंवा शुद्धचैतन्यापासून ह्मणावी, त्यांत प्रपंचापासून मायेची उत्पत्ति ह्मणावी तर प्रपंच मायाकार्य आहे, ह्मणून पुत्रापासून पित्याचीं उत्पत्तिवत् मानावी लागेल. आणि जीवेशचैतन्यापासून मायोत्पत्ति ह्मणावी तर

जीवईश्वरत्व मायाकार्य आहे. ह्मणून प्रथम मायेची सिद्धि झाल्यावांचून जीवेश्वराचें स्वरूप असिद्ध आहे. याकरतां जविचैतन्य अथवा ईशचैतन्यापासून मायोत्पत्ति संभवत नाहीं. शुद्धचैतन्यापासून मानावी तर तें असंग अक्रिय निर्विकार आहे; म्हणून त्यापासून मायोत्पत्ति ह्मटली तर तें विकारी होईल आणि त्या शुद्धचैतन्यापासूनच मायोत्पत्ति मानिली तर मोक्षदशेचे ठायीं माया पुनः उत्पन्न होईल, मग मोक्ष साधनें निष्फल होतील. या प्रकारेंकरून माया उत्पत्तिरहित आहे, ह्मणून अनादि आहे आणि अंतवान् आहे. ज्ञानेंकरून मायेचा अंत होतो. आणि सतासताहून विलक्षण आहे, ज्याचा तीन कालींही बाध होत नाहीं तें सत् ह्मणतात. असें तर चैतन्य आहे. माया ज्ञानेंकरून बाधित होते, ह्मणून सताहून विलक्षण आहे. ज्याची तिन्ही कालीं प्रतीति होत नाहीं तें शशशृंग आकाशपुष्पादि असत् ह्मणतात. माया व मायाकार्य ज्ञानाहून पूर्वी तिन्ही अवस्थेंत प्रतीत होतें. मी अज्ञानी ब्रह्माशी जाणत नाहीं अशी जागृतीमध्यें माया प्रतीत होते. स्वप्नाचे ठायीं नाना पदार्थ प्रतीत होतात त्याचें उपादान कारण माया आहे. आणि सुषुप्त्यनंतर अज्ञानाला अशी स्मृति होते की मी सुखेंकरून निजलों होतों, कांहीं जाणत नव्हतों. ती स्मृति अज्ञात वस्तूची होत नाहीं, ह्मणून सुषुप्तीचे ठायीं अज्ञानाचें भान आहे. तें अज्ञान व माया एकच आहे, त्याचा भेद नाहीं. या प्रकारेंकरून तिन्ही अवस्थांचे ठायीं मायेची प्रतीति होते, ह्मणून असताहून विलक्षण आहे. या प्रकारेंकरून सत् असताहून विलक्षण जी माया तिचें कार्यही सतासताहून विलक्षण आहे. सतासताहून विलक्षणासच अद्वैतामध्यें मिथ्या ह्मणतात, आणि अनिर्वचनीय ह्मणतात. यास्तव माया व तिचें कार्य त्यापासून द्वैताची सिद्धि होत नाहीं. कारण कीं जसें चैतन्य सत्रूप आहे तसें माया व तिचें कार्य सत्रूप होईल तर द्वैत होईल. ती माया व तिचें कार्य सतासताहून विलक्षण होण्यास्तव मिथ्या आहे. मिथ्यापदार्थेंकरून द्वैत होत नाहीं, जसे स्वप्नाचे पदार्थ मिथ्या आहेत, त्यांपासून द्वैत होत नाहीं. जीवईश्वरविभागरहित शुद्धब्रह्माश्रित माया आहे, आणि शुद्धब्रह्मासच आच्छादन करते, जसा गृहाश्रित अंधकार गृहाशी आच्छादन करतो. या पक्षास स्वाश्रय स्वविषय पक्ष ह्मणतात. स्व ह्मणजे शुद्ध ब्रह्मच आश्रय आणि स्व

ह्मणजे शुद्धब्रह्मासच विषय ह्मणजे मायेकरून आच्छादित आहे, संक्षेपशारीरक विवरण वेदांतमुक्तावली अद्वैतसिद्धि आदि ग्रंथकारांनीं स्वाश्रय स्वविषयच अज्ञान अंगीकारलें आहे, आणि वाचस्पतीचें हें मत आहे कीं अज्ञान जीवाश्रित आहे आणि ब्रह्मास विषय करतें. मी अज्ञानी ब्रह्म जाणत नाहीं; या प्रतीतीकरून मी शब्दाचा अर्थ जीव, अज्ञानी असें ह्मटल्यानें अज्ञानाचें आश्रयभान होतें आणि ब्रह्म जाणत नाहीं येणेंकरून अज्ञानाचा विषय ब्रह्म प्रतीत होतें. या प्रकारेंकरून अज्ञान जीवाश्रित आणि ब्रह्मास विषय ह्मणजे आच्छादन करतें. तें अज्ञान एक नाहीं किंतु अनंत आहे. कारण कीं जर एक अज्ञान मानिलें तर एक अज्ञानाची एकाच्या ज्ञानापासून निवृत्ति झाली असतां अन्याला अज्ञान आणि त्याचें कार्य संसार प्रतीत न झाला पाहिजे. जर असें ह्मणेल की आजपावेतों कोणास ज्ञान झालें नाहीं, तर पुढेंही कोणास ज्ञान होणार नाहीं. यास्तव श्रवणादिक साधनें निष्फल होतील. या कारणास्तव अनंत जीवाश्रित अज्ञान अनंत आहे. अनंत जीवांचें अनंत. अज्ञान तेणेंकरून कल्पित ईश्वर अनंत आणि ब्रह्मांडें अनंत ज्या जीवास ज्ञान होतें त्याचें अज्ञान, ईश्वर, ब्रह्मांड, यांची निवृत्ति होते. ज्यास ज्ञान होत नाहीं त्यास बंध राहतो. हें वाचस्पतीचें मत सम्यक् नाहीं. कारण कीं ईश्वर जीवाच्या अज्ञानेंकरून कल्पित आहे हें बोलणें श्रुतिस्मृतीहून विरुद्ध आहे. ईश्वर अनंत आणि जीवजीवांमध्यें सृष्टीचा भेद हेंही विरुद्ध आहे. ह्मणून नाना अज्ञान मानणें असंगत आहे आणि नाना अज्ञान मानून ईश्वर आणि सृष्टि एक मानील तरीही हें घडत नाहीं. कारण कीजीव ईश्वर प्रपंच अज्ञानकल्पित आहे आणि अनंत अज्ञान मानील तर एकेक अज्ञान कल्पित जीवाच्या परी ईश्वर आणि प्रपंचही अनंत होतील, यास्तवच वाचस्पतीनें अनंत ईश्वर आणि अनंत सृष्टि बोलिली आहे. आतां अज्ञान एक आहे हेंही मत सम्यक् आहे. आणि तें एक अज्ञानही जीवाश्रित नाहीं, किंतु शुद्धब्रह्माश्रित आहे. कारण कीं जीवभाव अज्ञानाचें कार्य आहे, तें अज्ञान स्वतंत्र कधींही राहात नाहीं. ह्मणून निराश्रय अज्ञानेंकरून तर जीवभाव घडत नाहीं. प्रथम कोणाश्रित अज्ञान असावें तेव्हां अज्ञानाचें कार्य जीवभाव व्हावा; जीवाच्या परी ईश्वरही अज्ञानाचें कार्य

आहे त्याच्या आश्रितही अज्ञान नाहीं, किंतु शुद्धब्रह्माश्रित अनादि अज्ञान आहे. अनादि जें चैतन्य आणि अज्ञान त्यांचा संबंधही अनादि आहे. चैतन्य अज्ञानाच्या अनादि संबंधेंकरून जीवभाव ईश्वरभावही अनादि आहे. परंतु जीवभाव आणि ईश्वरभाव अज्ञानाधीन आहे, म्हणून अज्ञानाचें कार्य बोलिलें आहे. यद्यपि मी अज्ञानी आहें येणेंकरून जीवाश्रित अज्ञान प्रतीत होतें, तथापि शुद्धब्रह्माश्रित जें अज्ञान त्याचा जीवास मी अज्ञानी आहें हा अभिमान होतो, आणि जीव अज्ञानाचें कार्य आहे यास्तव अज्ञानाचें अधिष्ठान जीव घडत नाहीं. किंतु शुद्धब्रह्मच अज्ञानाचें अधिष्ठान आहे. शुद्ध ब्रह्म अधिष्ठानाश्रित जें अज्ञान तें त्या ब्रह्मासच आच्छादन करतें. त्यानें तर मी अज्ञानी आहें या प्रकारेंकरून अज्ञानाभिमानी आश्रय जीव होतो. याप्रकारेंकरून स्वाश्रयस्वविषय अज्ञान आहे. तें अज्ञान यद्यपि एक आहे. आणि ज्ञानेंकरून निवृत्त होतें, परंतु ज्या अंतःकरणाचेठायीं ज्ञान होतें त्या अंतःकरणावच्छिन्न चैतन्याचे ठायीं स्थित जो अज्ञानांश त्याची निवृत्ति ज्ञानेंकरून होते, तोच मुक्त होतो. ज्या अंतःकरणाचेठायीं ज्ञान होत नाहीं तेथें अज्ञानांश राहतो, आणि बंधही राहातो. या प्रकारेंकरून एक अज्ञानपक्षाचेठायीं बंधमोक्षव्यवहार घडतो आणि कोणास वाचस्पतीच्या रीतीकरून नाना अज्ञानवादबुद्धीच्याठायीं प्रवेश होतो तर तोही अद्वैतज्ञानाचाच उपाय आहे, त्याच्या खंडणाविषयीं कांहीं आग्रह नाहीं. ज्या प्रकारेंकरून जिज्ञासूला अद्वैतबोध होईल तशी बुद्धीची स्थिति करावी. शुद्धब्रह्माश्रित जी माया तिलाच अविद्या व अज्ञान म्हणतात. अचिंत्यशक्ति आणि युक्तीचें सहन करीत नाहीं म्हणून माया म्हणतात. विद्येकरून नाश होतो म्हणून अविद्या म्हणतात. स्वरूपाचें आच्छादन करते म्हणून अज्ञान म्हणतात. ज्या चैतन्याश्रित राहते, तें सामान्य चैतन्य तिचें विरोधी नाहीं, किंतु सामान्य चैतन्य मायेचें साधक आहे. सत्ता स्फुरण देत आहे, आणि वृत्तीमध्यें आरूढ म्हणजे स्थित जें चैतन्य अथवा चैतन्यसहित वृत्ति तिची विरोधी जाणावी. याप्रकारें तीन ओव्यांनीं मायेचें स्वरूप कथिलें. आतां चतुर्थ ओंवीकरून ईश्वराचें स्वरूप कथन करतों. शुद्ध सत्वगुणसहित माया आणि मायाअधिष्ठान चैतन्य, मायेमध्यें आभास,

तिन्ही मिळून ईश्वर म्हणतात. तो ईश्वर सर्वज्ञ आहे. तोच जगताचा हेतु म्हणजे कारण आहे. तें कारण दोन प्रकारचें आहे. एक उपादान कारण आणि एक निमित्त कारण. ज्याचा कार्यामध्यें प्रवेश असतो आणि ज्यावांचून कार्याची स्थिति होत नाहीं तें उपादानकारण ह्मणावें. जसा घटस्वरूपांत मृत्तिकेचा प्रवेश आहे, आणि मृत्तिकेवांचून घटाची स्थिति नाहीं, म्हणून मृत्तिका घटाचें उपादान कारण म्हणावें. आणि ज्याचा कार्यामध्यें प्रवेश नसून कार्याहून भिन्न असतो आणि कार्याचा कर्त्ता आणि त्याच्या नाशास्तव कार्याचा नाश होत नाहीं, तें निमित्त कारण म्हणावें. जसा कुलालाचा घटांत प्रवेश नाहीं. आणि घटाहून भिन्न असून घटकर्ता आहे, आणि त्याच्या नाशेंकरून घटाचा नाश नाहीं म्हणून घटाचा निमित्त कारण कुलाल आहे. आतां जगताचें उपादान आणि निमित्त कारण एक ईश्वरच आहे. जसा ऊर्णनाभि, जाळ्याप्रत उपादान कारण व निमित्त कारण आहे. आणिक जर असें ह्मणाल कीं ऊर्णनाभीचें जड शरीर जाळ्यास उपादान कारण आणि तत् शरीरांतर्गत चैतन्य भाग निमित्त कारण आहे. ह्मणून एक ईश्वरास निमित्त व उपादान कारण मानण्याविषयीं दृष्टांत नाहीं. तर ऊर्णनाभीच्या परी ईश्वराचें शरीर जड माया जगताचें उपादान कारण आणि चैतन्यभाग निमित्त कारण आहे. ह्मणून एक ईश्वर जगताचें उपादान कारण व निमित्त कारण आहे. त्याविषयीं ऊर्णनाभीचा दृष्टांत आणि मुख्य दृष्टांत स्वप्नाचा आहे. ज्या काळीं जीवाचें कर्म फल देण्यास सन्मुख होत नाहीं, तेव्हां प्रलय आणि जीचाचें कर्म फल देण्यास सन्मुख होतें, तेव्हां सृष्टि होते. या प्रकारेंकरून जीव कर्माच्या आधीन सृष्टि आहे- ह्मणून जीवाचें स्वरूप कथितों.

॥ मू. ओं. ॥

मलिन सत्व अज्ञानांत ॥ जो चैतन्याचा आभास होत ॥
अधिष्ठानसंयुक्तजीव निश्चित ॥ तो आशा करीत कर्मफलाची ॥ १५८ ॥

टीका:—जो रजतमगुणाचें नियमन करतो तो शुद्धसत्वगुण म्हणतात,

आणि रज तमगुणाच्या स्वाधीन होतो तो मलीन सत्वगुण म्हणतात. त्या मलिनसत्वगुण सहित अज्ञान अंशामध्यें जो चैतन्याचा आभास आणि अज्ञान आणि त्याचें अधिष्ठान कूटस्थ तिन्ही मिळून जीव म्हणतात तो जीव कर्मकर्ता आणि कर्मफलाशेचा कर्ता आहे. त्या जीवाच्या कर्मानुसार उंच निच भोगनिमित्त ईश्वरसृष्टि राचित आहे; म्हणून ईश्वराच्या ठायीं विषमदृष्टि आणि क्रूरता नाहीं, आणि जर असें म्हणाल कीं सर्वाहून प्रथम जी सृष्टि तिच्याहून पूर्वीं कर्म नाहीं आणि प्रथम सृष्टीमध्यें उंचनीच शरीर आणि भोग, ईश्वरानें रचिले म्हणून ईश्वर विषमदृष्टि आहे हें घडत नाहीं. कारण कीं संसार अनादि आहे. उत्तरोत्तर सृष्टीच्या ठायीं पूर्व पूर्व सृष्टीचें कर्म हेतु आहे. सर्वाहून प्रथम कांहीच सृष्टि नाहीं यास्तव ईश्वराच्या ठायीं दोष नाहीं.

॥ मू. ओं. ॥

॥ जीवांच्या पूर्वकर्मानुसार जाण। ईश्वरासीं इच्छा होत पूर्ण ॥
॥ कीं जीवासीं भोग व्हावयालागून ॥ सृष्टि सर्जन करावी ॥ १५९ ॥
॥ प्रथम पंचमहाभूतें उत्पन्न करीत। नभ वायु तेज जल भूमि निश्चित ॥
॥ शब्द स्पर्श रूप रस गंध हे गुण होत। क्रमसहित यथायोग्य ॥ १६० ॥
॥ भूतांच्या मीलित सत्वांशापासून। होतें झालें अंतःकरण ॥
मीलित रजोंशापासून। पंच प्राण झाले पैं १६१
॥ पृथक् भूतसत्वांशापासून। पंच ज्ञानेंद्रियें झालीं जाण ॥
॥ त्याच क्रमें रजोंशेंकरून। कर्मेंद्रियें पूर्ण होतीं झालीं ॥ १६२ ॥

टीकाः—जेव्हां जीवांचें कर्म भोग देण्यास उदासीन होतें तेव्हां प्रलय होतो. त्या प्रलयाचेठायीं सर्व पदार्थांचा संस्कार मायेमध्यें राहातो म्हणून जीवांचें जें कर्म शेष राहातें तेंच सूक्ष्म होऊन मायेमध्यें राहातें. जेव्हां कर्म भोग देण्याला सन्मुख होतें तेव्हां ईश्वरास इच्छा होते कीं जीवांच्या भोगानिमित्त जगत् उत्पन्न करावें. अशा ईश्वरेच्छेस्तव माया तमोगुणप्रधान होते. त्या तमोगुणप्रधान मायेपासून नभ वायु तेज जल भूमि हीं पंचभूतें उत्पन्न होतात. त्या भूतांच्या ठायीं क्रमेंकरून शब्दादि पंच गुण उत्पन्न होतात. मायेपासून शब्दसहित आकाश उत्पन्न झालें, म्हणून आकाशाचे ठायीं शब्द

गुण आहे. आणि आकाशापासून वायूची उत्पत्ति ह्मणून वायूचे ठायीं आकाशाचा गुण शब्द, स्वताचा गुण स्पर्श आहे. वायूपासून तेजाची उत्पत्ति ह्मणून तेजाचे ठायीं आकाशाचा शब्द, वायूचा स्पर्श, स्वताचा रूपगुण आहे. तेजापासून जळाची उत्पत्ति ह्मणून तेजाचे ठायीं आकाशाचा शब्द, वायूचा स्पर्श, तेजाचें रूप, स्वताचा रसगुण आहे. जळापासून पृथ्वीची उत्पत्ति ह्मणून पृथ्वीचे ठायीं आकाशाचा शब्द, वायूचा स्पर्श, तेजाचें रूप, जळाचा रस स्वताचा गंध गुण आहे. आकाशाचे ठायीं प्रतिध्वनिरूप शब्द आहे. वायूचे ठायीं शीशीशब्द शीतउष्णातिरिक्त स्पर्श आहे. तेजाचे ठायीं भुकूभुकूशब्द उष्णस्पर्श प्रकाशमान रूप आहे. जळाचे ठायीं बुलुबुलुशब्द शीतस्पर्श शुक्लरूप मधुर रस आहे. क्षारतादि पृथ्वीसंबंधेंकरून जलाचे ठायीं प्रतीत होतात. पृथ्वीचे ठायीं कटाकटा शब्द कठीण स्पर्श नीलपितादि रूप, मधुराम्लादि रस, सुगंधदुर्गंधगंध, आहे. या प्रकारेंकरून आकाशाचे ठायीं एक, वायूचेठायीं दोन, तेजाचे ठायीं तीन, जलाचे ठायीं चार, पृथ्वीचे ठायीं पांच गुण आहेत. त्यामध्यें एक एक आपला आहे. जे अन्य ते कारणाचे आहेत, आणि सर्वांचें मूळकारण ईश्वर आहे. त्यामध्यें माया आणि चैतन्य दोन भाग आहेत. मिथ्यापणा मायेचा आणि सत्तास्फूर्ति चैतन्याची सर्व भूतांमध्यें आहे. आतां भूतांच्या मीलितसत्वगुणांशापासून अंतःकरण उत्पन्न झालें. अंतःकरण ज्ञानाचा हेतु आहे, आणि ज्ञानाची उत्पत्ति सत्वगुणापासून आहे, ह्मणून अंतःकरण भूतांच्या सत्वगुणाचें कार्य आहे. आणि पंच भूतांचें कार्य पंच ज्ञानेंद्रियें त्या सर्वांचें साह्य आहे, या कारणास्तव पंच भूतांच्या मीलित सत्वगुणापासून अंतःकरणाची उत्पत्ति बोलिली. अंतः ह्मणजे देहाचे आंत करण ह्मणजे ज्ञानाचें साधन, ह्मणून अंतःकरण ह्मणतात. भूतांच्या सत्वगुणाचें कार्य आहे, ह्मणून अंतःकरणास सत्वही ह्मणतात. अंतःकरणाचा जो परिणाम ती वृत्ति ह्मणतात. ती अंतःकरणाची वृत्ति चार प्रकारची आहे. निश्चय करणारी वृत्ति बुद्धि, संकल्पविकल्पवृत्ति मन, चिंतावृत्ति चित्त, अहं अशी अभिमानवृत्ति अहंकार ह्मणतात. पंच भूतांच्या मीलित रजोगुणांशापासून प्राणांची उत्पत्ति आहे. ते प्राण स्थान व क्रियाभेदेंकरून पांच प्रकारचे आहेत. ज्याचें हृदयस्थान आणि

क्षुधापिपासा क्रिया तो प्राण ह्मणतात. ज्याचें गुदस्थान मलमूत्रक्षरण क्रिया तो अपान ह्मणतात. ज्याचें नाभिस्थान भुक्तपीतान्नजल, योग्य सम करतो तो समान ह्मणतात. ज्याचें कंठस्थान आणि श्वासक्रिया तो उदान ह्मणतात. ज्याचें सर्व शरीरस्थान आणि सर्व संधिरसमेलन क्रिया तो व्यान ह्मणतात. आणीक कोणी नाग कूर्म कृकल देवदत्त धनंजय पंच प्राण अधिक ह्मणतात. उद्गार निमिष्योन्मेष शिंक जांभई मृत शरीर फुगविणें ह्या त्यांच्या क्रिया ह्मणतात; आणि पृथिव्यादिकांच्या पृथक् पृथक् रजोंशापासून यांची उत्पत्ति मानतात. तद्वतच प्राणादिकांचीही पृथिव्यादिकांच्या पृथक् रजोंशापासून उत्पत्ति मानतात. मीलित रजोंशापासून नाहीं. परंतु अद्वैतसिद्धांतामध्यें ही प्रक्रिया नाहीं. कारण की विद्यारण्यस्वामीनें आणि पंचीकरणग्रंथामध्यें वार्तिककारानें सूक्ष्म शरीरांत आणि पंचकोशांमध्यें नागकूर्मादिकांचें ग्रहण केलें नाहीं. आणि त्यांणीं पंच प्राणांची उत्पत्तिही भूतांच्या मीलित रजोगुणांशापासून बोलिली आहे, ह्मणून एकेक रजोगुणांशापासून प्राणादिकांची उत्पत्ति कथन असंगत आहे. आणि सूक्ष्मशरीरामध्यें नागकूर्मादिकांचें ग्रहण असंगत आहे. पंच प्राणांचेंच सूक्ष्मशरीराचेठायीं ग्रहण आहे. प्राण विक्षेपरूप आहेत आणि विक्षेपस्वभाव रजोगुणाचा आहे, ह्मणून भूतांच्या रजोगुणांशापासून प्राणांची उत्पत्ति बोलिली. आतां एकेक भूतांच्या सत्वगुणांशापासून ज्ञानेंद्रियें झालीं आणि एकेक रजोगुणांशापासून एकेक कर्मेंद्रियें झालीं. आकाशाच्या सत्वगुणांशापासून श्रोत्र, वायूच्या सत्वगुणांशापासून त्वचा, तेजाच्या सत्वगुणांशापासून नेत्र, जलाच्या सत्वगुणांशापासून रसना, पृथिवीच्या सत्वगुणांशापासून घ्राणेंद्रिय हीं पांच इंद्रियें ज्ञानाचीं साधनें आहेत, ह्मणून ज्ञानेंद्रियें ह्मणतात. आणि ज्ञान सत्वगुणापासून होतें, या कारणास्तव भूतांच्या सत्वगुणापासून उत्पत्ति बोलिली. श्रोत्रेंद्रिय आकाशाच्या गुणाचें ग्रहण करतें, ह्मणून श्रोत्रेंद्रियाची आकाशापासून उत्पत्ति बोलिली. तसेंच ज्या भूताच्या गुणाचें जें इंद्रिय ग्रहण करतें त्या भूतापासून त्या इंद्रियाची उत्पत्ति बोलिली. आतां आकाशाच्या रजोगुणांशापासून वाक्, वायूच्या रजोगुणांशापासून पाणी, तेजाच्या रजोगुणांशापासून पाद, जलाच्या रजोगुणांशापासून उपस्थ, पृथ्वीच्या रजोगुणांशापासून गुदेंद्रि-

याची उत्पत्ति झाली. हीं पांच इंद्रियें क्रियेचीं साधनें आहेत, म्हणून कर्मेंद्रियें म्हणताहेत. कर्म नाम क्रियेचें आहे. क्रिया रजोगुणापासून होते, म्हणून भूतांच्या रजोगुणांशापासून त्यांची उत्पत्ति बोलिली.

॥ मू. ओं. ॥

अपंचीकृतभूतें तत्कार्य पूर्ण । हीं इतकीं सूक्ष्म सृष्टि तूं जाण ॥
पंचीकृत भूतांपासून उत्पन्न । स्थूलब्रह्मांड जाण झालें पैं ॥ १६३ ॥
स्थूल सूक्ष्म आणि कारण । यांमध्यें पंचकोश असती पूर्ण ॥
मुंजादिषिका न्यायेंकरून । आत्मा भिन्न विवेकें जाण पैं ॥ १६४ ॥

टीकाः—अपंचीकृत भूतें आणि त्यांचें कार्य अंतःकरण पंचप्राण पंच ज्ञानेंद्रियें पंच कर्मेंद्रियें हीं इतकीं सूक्ष्मसृष्टि म्हणतात. सूक्ष्म सृष्टीचें ज्ञान इंद्रियेंकरून होत नाहीं. नेत्रनासिकादिक गोलक तर इंद्रियांना विषय होतात, परंतु त्या गोलकांत स्थित जीं इंद्रियें तीं कोणाच्याच इंद्रियांना विषय नाहींत. आतां सूक्ष्म सृष्टीच्यानंतर ईश्वरेच्छेंकरून स्थूल सृष्टिनिमित्त भूतांचें पंचीकरण होतें झालें. तें पंचीकरण द्विविध आहे. त्यांत प्रथम प्रकार सांगतों. प्रत्येक भूतांचे समान दोन भाग प्रथम झाले. नंतर प्रत्येक भूतांच्या अर्ध भागाचे चार भाग होऊन जो प्रत्येक भूतांचा अर्ध भाग होता त्यांत ते चार भाग मिळते झाले. ते असे कीं, आकाशानें स्वतः आपला अर्ध भाग सोडून वाय्वादि चार भूतांत मिळतें झालें. तद्वत् वायूनें स्वतः अर्ध भाग सोडून आकाशादि चार भूतांत मिळतें झालें. याप्रमाणें सर्व भूतांनीं स्वताचा भाग सोडून अन्य जीं चार भूतें त्यांत मिळतीं झालीं. येणेंकरून स्वतांचा अर्ध भाग आणि अन्याचे चार अष्टमांश मिळून पुनः पूर्ण होऊन एकेकांत पांच भूतांचें एकत्व झालें, म्हणून यास पंचीकरण म्हणतात. आतां दुसरा प्रकार सांगतों. एकेक भूतांचे दोन दोन भाग झाले. ते असे कीं, एक भाग चार अंशांचा आणि दुसरा भाग पांच अंशांचा. या प्रकारेंकरून न्यूनाधिक दोन भाग झाले. त्यामध्यें सर्वांचे अधिक भाग जशाचे तसेच राहिले आणि न्यून जे पंच भाग त्यांच्या प्रत्येकाचे पंच पंच भाग करून अधिक भागाचे ठायीं मिळाले. ते आपणासहित आपल्या भागांत मिळाले म्हणून आपले एकविस अंश आणि अन्याचे चार

अंश एकत्र झाले, ह्मणून पंचीकरण ह्मणतात. या प्रकारें दोन प्रकारची पंचीकरणें बोलिलीं आहेत. एकेका भूतामध्यें पांच पांच भूतें मिळालीं त्यांचें नाम पंचीकरण ह्मणतात. ज्याचें पंचीकरण केलें त्यास पंचीकृत म्हणतात. या पंचीकृत भूतांपासून इंद्रियांना विषय असें स्थूल ब्रह्मांड झालें. त्या ब्रह्मांडांतर्गत भूर्लोक, भुवर्लोक, स्वर्लोक, महलोक, जनलोक, तपोलोक, सत्यलोक, हीं सात भुवनें पृथिवीपासून ऊर्ध्व झालीं. अतल, सुतल, पाताल, वितल, रसातल, तलातल, महातल, हीं सप्त भुवनें अधः झालीं. त्या चतुर्दश लोकांचे ठायीं जीवन भोग्य योग्य अन्नादिक आणि भोगाचें स्थान देव मनुष्य पश्वादि स्थूल शरीरें झालीं. हें संक्षेपेंकरून सृष्टीचें निरूपण केलें ,आणि मायाकार्याचें विस्तारेंकरून निरूपण केलें तर कोटी ब्रह्मदेवांच्या आयुष्येंकरूनहीं मायाकृत पदार्थ निरूपणाचा अंत होणें नाहीं, हें वाल्मीकानें अनेक इतिहासेंकरून वासिष्ठामध्यें निरूपण केलें आहे. यामध्यें ह्मणजे स्थूल सूक्ष्म मायाकार्यांत तीन शरीरें आणि पंचकोश आहेत, शुद्धसत्वगुणासहित माया ईश्वराचें कारण शरीर आणि मलिन सत्वगुणासहित अविद्यांश जीवाचें कारण शरीर आहे. उत्तर शरीराचें आरंभक असें पंच सूक्ष्म भूतें मन, बुद्धि, चित्त अहंकार पंच प्राण पंच कर्मेंद्रियें पंच ज्ञानेंद्रियें जीवाचें सूक्ष्म शरीर म्हणावें आणि सर्व जीवांचीं सूक्ष्म शरीरें मिळून ईश्वराचें सूक्ष्म शरीर ह्मणावें. संपूर्ण स्थूल ब्रह्मांड ईश्वराचें स्थूल शरीर आहे. आणि जीवाचें व्यष्टिस्थूल शरीर प्रसिद्धच आहे. या तीन शरीरांत पंच कोश आहेत. कारण शरीर आनंदमय कोश म्हणतात. विज्ञानमय, मनोमय, प्राणमय, तीन कोश सूक्ष्म शरीरामध्यें आहेत. पंचज्ञानेंद्रियें आणि निश्चयरूप अंतःकरणाची वृत्ति बुद्धि विज्ञानमय कोश ह्मणतात. पंच ज्ञानेंद्रियें आणि संकल्पविकल्प अंतःकरणाची वृत्ति मन मनोमय कोश ह्मणतात. पंच प्राण आणि पंचकर्मेंद्रियें प्राणमय कोश ह्मणतात. स्थूल शरीर अन्नमय कोश ह्मणतात. या प्रकारेंकरून तीन शरीरांमध्येंच पंच कोश आहेत ईश्वरशरीरामध्यें ईश्वराचे कोश आणि जीवशरीरामध्यें जीवाचे कोश आहेत. पंच कोश आत्मस्वरूपाच्छादन करतात ह्मणून यांस कोश ह्मणतात. अनेक मंदमती पुरुष पंच कोशांमध्यें जे अनात्म पदार्थ आहेत त्यांतून कोणी-एकास आत्मा मानून

मुख्य साक्षी आत्मस्वरूपाहून विमुख राहतात, तेंच सांगतों. कित्येक पामर विरोचनमतानुसारी स्थूल शरीर अन्नमयकोशासच आत्मा म्हणतात. आणि युक्ति बोलतात कीं ज्याचे ठायीं अहंबुद्धि होते तोच आत्मा म्हणावा. ती अहंबुद्धि स्थूल शरीराचे ठायीं आहे. मी मनुष्य मी ब्राह्मण आहें, अशी प्रतीति सर्वांना होते आणि मनुष्यत्व ब्राह्मणत्व स्थूल शरीराचे ठायीं आहे, म्हणून स्थूल शरीरच अहंबुद्धीचा विषय होण्यास्तव आत्मा आहे. किंवा ज्याचे ठायीं मुख्य प्रीति असते तो आत्मा आहे. स्त्री पुत्रादिक स्थूल शरीराशीं अनुकूल असतात म्हणून त्यांचे ठायीं प्रीति होते. आणि स्थूल शरीराशीं अनुकूल होत नाहींत म्हणून प्रीति होत नाहीं. ज्याकरतां अन्य पदार्थांचे ठायीं प्रीति होते ती मुख्य प्रीति स्थूल शरीराचे ठायीं आहे, म्हणून स्थूल शरीरच आत्मा आहे, त्यास वस्त्र भूषण अंजन मज्जन नानाविध भोजन शृंगार पोषण हाच परम पुरुषार्थ आहे. हा असुर स्वामी विरोचनाचा सिद्धांत आहे. आणकि कोणी असें म्हणतात कीं स्थूल शरीर आत्मा नाहीं, किंतु स्थूल शरीरामध्यें ज्याच्या असण्यानें जीवनव्यवहार होतो आणि ज्याच्या नसण्यानें मरणव्यवहार होतो तो आत्मा स्थूल शरीराहून भिन्न आहे. जीवन मरण इंद्रियाधीन आहे. जो कालपर्यंत शरीरामध्यें इंद्रियें असतील तों कालपर्यंत जीवन आहे. जेव्हां कोणी इंद्रिय नसेल तर मरण म्हणतात. आणि मी पाहातों मी ऐकतों मी बोलतों या प्रकारेंकरून अहंबुद्धिही इंद्रियांचे ठायीं होते, म्हणून इंद्रियेंच आत्मा आहेत. आणीक हिरण्यगर्भोपासक प्राणच आत्मा म्हणतात. त्याविषयीं युक्ति बोलतात कीं जेव्हां मरणकालीं मूर्च्छा होते तेव्हां त्याचे संबंधी पुत्रादिक प्राणशेष आहे तोंपर्यंत जीवन जाणतात आणि प्राणशेष नसेल तर मरण जाणतात, किंवा शरीराचे ठायीं नेत्रइंद्रिय नसेल तर अंधत्व, श्रोत्रावांचून बधिरत्व, वाणीवांचून मूकत्व, एवं जें इंद्रिय नसेल तत्व्यापारावांचून वरकड सर्व शरीर स्थित राहतें आणि प्राणावांचून तत्क्षणींच प्रेतासम भयंकर होऊन शरीर पडतें. आणि मी पाहातों मी ऐकतों या प्रतीतिकरूनही इंद्रियांहून भिन्न आत्मा सिद्ध आहे. कारण कीं जर नेत्रस्वरूप मी पाहतों, श्रवणस्वरूप मी ऐकतों अशी प्रतीति होईल तर इंद्रियरूप आत्मा सिद्ध होईल.

किंतु मी नेत्रवान् पाहातों, श्रोत्रवान् मी ऐकतों अशी प्रतीति होण्यास्तव इंद्रियांहून भिन्नच आत्मा आहे, आणि सुषुप्तीमध्यें सर्व इंद्रियांचा अभाव आहे, परंतु प्राण असतात, तेणेंकरून जीवनव्यवहार होतो. म्हणून जीवन मरण इंद्रियाधीन नाहीं, आणि स्थूल शरीराचा आणि प्राणाचा जो वियोग तें मरण म्हणतात, म्हणून जीवनमरण प्राणाधीन आहे, तोच आत्मा आहे. अन्य कोणी असें म्हणतात कीं, प्राण जड घटवत् अनात्मा आहे म्हणून मन आत्मा आहे. कारण बंध मोक्ष मनाधीन आहेत विषयांचे ठायीं आसक्त जें मन तें बंधनाचा हेतु आणि विषयवासनारहित मन मोक्षाचा हेतु आहे आणि मनसंबंधास्तवच इंद्रियें ज्ञानाचे हेतू आहेत. मनसंबंधावांचून इंद्रियांना ज्ञान होत नाहीं. म्हणून सर्व व्यवहाराचा हेतु मन आहे, तोच आत्मा आहे. आणीक क्षणिक विज्ञानवादी बौद्ध असें म्हणतात कीं मनाचा व्यापार बुद्धीचे अधीन आहे. कारण कीं बुद्धीचाच आकार मन होतें. म्हणून क्षणिक विज्ञानरूप बुद्धीच आत्मा आहे. मन आत्मा नाहीं. हा त्यांचा अभिप्राय आहे कीं संपूर्ण पदार्थ विज्ञानाचेच आकार आहेत. तें विज्ञान प्रकाशरूप आहे, आणि क्षणामध्यें विज्ञानाची उत्पत्ति व नाश होतो. पूर्व विज्ञानासमान अन्य विज्ञानाची उत्पत्ति झाली असतां पूर्व विज्ञानाचा नाश होतो. तशी तृतीय विज्ञानाची उत्पत्ति आणि द्वितीय विज्ञानाचा नाश, चतुर्थाची उत्पत्ति तृतीयाचा नाश होतो. या प्रकारें नदीप्रवाहाच्यापरी विज्ञानाची धारा आहे. ती विज्ञानाची धारा दोन प्रकारची आहे. एक आलय व दुसरी प्रवृत्ति. त्यांत अहं अहं अशी विज्ञानधारा तीच आलयविज्ञानधारा म्हणतात, तीच बुद्धिही म्हणतात. हा घट आहे, हें शरीर आहे, या विज्ञानधारेस प्रवृत्तिविज्ञानधारा म्हणतात. आलयविज्ञानधारेपासून प्रवृत्तिविज्ञानधारेची उत्पत्ति होते. मनाचें स्वरूप प्रवृत्तिविज्ञानधारेमध्यें आहे ह्मणून आलयविज्ञानधारारूप बुद्धि तिचें कार्य विज्ञानधारा आहे ह्मणून ती बुद्धिच आत्मा आहे. आलयविज्ञानधारेचेठायीं प्रवृत्तिविज्ञानधारेच्या बाधचिंतनेंकरून निर्विशेष क्षणिक विज्ञानधारेची स्थितीच त्यांच्या मतीं मोक्ष आहे. या प्रकारेंकरून विज्ञानवादी बुद्धीसच क्षणिकरूप आणि स्वयंप्रकाशरूप कल्पना करून आत्मा म्हणतात. आणि पूर्वमीमांसक

वार्तिककार भट्ट हे म्हणतात कीं विद्युल्लतेचे परी क्षणिकरूप आत्मा नाहीं, किंतु स्थिरस्वरूप आत्मा जडस्वरूप आणि चैतन्यस्वरूप आहे. ह्या त्यांचा अभिप्राय आहे कीं सुषुप्तीहून जागृत पुरुष असें ह्मणतो कीं मी जड होऊन निजलों होतों ह्मणून आत्मा जडरूप आहे, आणि जी जागृतींत स्मृति होते ती अज्ञात विषयाची होत नाहीं, ह्मणून सुषुप्तीमध्यें आत्मस्वरूपाहून भिन्न अन्य ज्ञानाचें साधन नाहीं, ह्मणून स्मृतीचा हेतु सुषुप्तीमध्यें जें ज्ञान तें आत्म्याचें स्वरूपच आहे. या प्रकारेंकरून खद्योताचे परी आत्मा प्रकाश आणि अप्रकाशरूप आहे. ज्ञानरूप आहे ह्मणून प्रकाशरूप आणि जड आहे ह्मणून अप्रकाशरूप आहे. तो प्रकाशरूप आणि अप्रकाशरूप आनंदमय कोश आहे, कारण कीं सुषुप्तीमध्यें चैतन्य आभाससहित जें अज्ञान त्यास आनंदमय कोश म्हणतात. तेथें आभास प्रकाशरूप आणि अज्ञान अप्रकाशरूप आहे, म्हणून भट्टमतामध्यें आनंदमय कोशच आत्मा आहे. आणीक शून्यवादी बौद्ध असें ह्मणतात कीं आत्मा निरंश आहे, ह्मणून एका आत्म्याशी प्रकाशरूप आणि अप्रकाशरूप बोलणें संभवत नाहीं. आणि खद्योताचा तर एक अंश प्रकाशरूप आहे आणि दुसरा अंश अप्रकाशरूप आहे. तद्वत् अंशरहित आत्म्याचेठायीं उभयरूप बोलणें असंगत आहे. म्हणून उभयरूप सिद्धीकरितां आत्मा अंशसहित मानावा लागेल. जे अंशवान् पदार्थ घटादिक ते उत्पत्तिनाशवान् आहेत. तसा आत्माही अंशसहित होण्यास्तव उत्पत्तिनाशवान् मानावा लागेल. जे उत्पत्तिनाशवान् असतात ते उत्पत्तीहून पूर्वीं आणि नाशानंतर असत् असतात. जे आदिअंतामध्यें असत् असतात ते मध्येंही सत् होत नाहींत, किंतु मध्येंही असतच असतात, ह्मणून आत्मा असतरूप आहे. तसें आत्म्याहून भिन्नही संपूर्ण पदार्थ उत्पत्तिनाशवान् आहेत ह्मणून असतरूप आहेत. या प्रकारेंकरून आत्मा आणि अनात्मा समग्र वस्तु असत् होण्यास्तव शून्यच परमतत्त्व आहे, हें शून्यवादी माध्यमिक बौद्धाचें मत आहे. तेही अज्ञानरूप आनंदमय कोशाचें प्रतिपादन करतात, कारण कीं अज्ञान तीन रूपेंकरून प्रतीत होतें. अद्वैतशास्त्रसंस्काररहित जे त्यांस तर जगद्रूपपरिणाम असें अज्ञान सत्य प्रतीत होतें. आणि अद्वैतशास्त्रानुसार युक्ति-

निपुण पंडितांना अज्ञान व तत्कार्य जगत् सतासताहून विलक्षण अनिर्वचनीयरूप प्रतीत होतें. ज्ञाननिष्ठेस प्राप्त जो जीवन्मुक्त विद्वान् त्यास कार्यसहित अज्ञान तुच्छरूप प्रतीत होतें. तुच्छ असत् शून्य हे तीन शब्द एकाच अर्थाचे वाचक आहेत. या प्रकारेंकरून जीवन्मुक्तास तुच्छरूप जें प्रतीत होतें अज्ञान त्याचे ठायीं मोहित शून्यवादी परमपुरुषार्थ जाणत नाहींत, किंतु तुच्छरूप आनंदमय कोशच आत्मा ह्मणतात. आणि पूर्वमीमांसेचा एकदेशी प्रभाकर आणि नैय्यायिक असें ह्मणतात कीं आत्मा शून्यरूप नाहीं, कारण कीं जो शून्यरूप आत्मा मानतो त्यास असें पुसावें कीं शून्यरूपाचा त्यानें अनुभव केला आहे किंवा नाहीं, जर असें ह्मणेल कीं शून्यरूपाचा अनुभव केला नाहीं, तर शून्य नाहीं हें सिद्ध होतें, आणि जर असें ह्मणेल कीं शून्याचा अनुभव केला,तर ज्यानें शून्याचा अनुभव केला, तो आत्मा शून्याहून विलक्षण सिद्ध होतो. या प्रकारेंकरून शून्याहून विलक्षण आत्मा आहे. त्याचे ठायीं मनसंयोगेंकरून ज्ञान होतें, त्या ज्ञानगुणास्तव आत्मा चैतन्य ह्मणतात, आणि स्वरूपेंकरून आत्मा जड आहे. तसें सुख दुःख इच्छा द्वेष प्रयत्न धर्माधर्मादि गुण आत्म्याचे ठायीं आहेत. त्यांच्या मताचे ठायींही आनंदमय कोशच आत्मा आहे. आणि विज्ञानमय कोशाचे ठायीं जी बुद्धि आहे, ती आत्म्याचा ज्ञानगुण ह्मणतात. कारण कीं आनंदमय कोशाचे ठायीं चैतन्य गूढ आहे. विवेकहीनास प्रतीत होत नाहीं, आणि प्रभाकर व नैय्यायिक आत्म्यास सुषुप्तीचे ठायीं ज्ञानहीन मानून स्वरूपेंकरून जड मानतात, ह्मणून गूढचैतन्य आनंदमय कोशाचे ठायींही त्यांना आत्मभ्रांति आहे, आणि हृदयाचे ठायीं आत्मस्वरूप जें ज्ञान त्यास नित्य मानित नाहींत. किंतु अनित्य ज्ञान मानतात. तें अनित्य ज्ञान सिद्धांतामध्यें अंतःकरणाची वृत्ति बुद्धिरूप आहे. या प्रकारेंकरून प्रभाकरनैय्यायिकमतांचे ठायीं आनंदमयकोश आत्मा आहे. आणि बुद्धि त्याचा गुण आहे. हें त्यांचें मत सम्यक् नाहीं, कारण कीं ज्ञानाहून भिन्न जडवस्तु जे घटादिक ते अनित्य आहेत, तसा आत्माही ज्ञानस्वरूप नाहीं तर घटादिकाचे परी जड होण्यास्तव अनित्य होईल, जर आत्मा अनित्य मानावा तर मोक्षसाधनें निष्फळ होतील. या प्रकारेंकरून वेदांतवाक्याचे ठायीं विश्वासहीन

अनेक बहिर्मुख पंचकोशांतील कोणी एक पदार्थ आत्मा मानतात, आणि मुख्य आत्मा साक्षीस्वरूप जाणत नाहींत. यास्तव अन्नमयादिक आत्म्याचे आच्छादक होण्यास्तव कोश म्हणतात, जसे जीवाचे पंचकोश जीवाचे यथार्थ स्वरूपसाक्षीशी आच्छादन करतात तसेच ईश्वराचे समष्टि पंच कोश ईश्वराच्या यथार्थस्वरूपाशीं आच्छादन करतात. कारण कीं ईश्वराचें यथार्थ स्वरूप तर तत्पदाचें लक्ष्य आहे, त्यास त्यागून कोणी मायारूप आनंदमय कोशविशिष्ट जो अंतर्यामी तत्पदवाच्य त्यासच परमतत्त्व म्हणतात. तसेंच हिरण्यगर्भ वैश्वानर विष्णु ब्रह्मा शिव गणेश देवी सूर्यादि कुद्दालक अश्वत्थ अर्क वंशपर्यंत पदार्थांचे ठायीं परमात्मभ्रांति करतात. यद्यपि सर्व पदार्थांमध्यें लक्ष्य भाग परमात्म्याहून भिन्न नाहीं तथापि त्याल्या उपाधिसहित जे परमात्मा मानतात ती त्यांना भ्रांति आहे. या प्रकारेंकरून पंचकोशांनीं आवृत जें जीवेश्वराचें परमार्थ स्वरूप त्यास विमुख होऊन देहादिकांचे ठायीं आत्मभ्रांति करून पापपुण्यकर्म करतात. आणि अंतर्यामी आदिकरून वंशपर्यंत ईश्वररूप मानून आराधना करून सुख इच्छितात. जशा उपाधीचें आराधन करतात तदनुसारच त्यांना फलें होतात. कारण कीं सूक्ष्म स्थूल प्रपंच सर्व ईश्वराच्या तीन शरीरांतर्गत आहे. त्यामध्यें उपासनानुसार फल सर्वांपासून होतें. परंतु ब्रह्मज्ञानावांचून मोक्ष होत नाहीं. जर मोक्षाची इच्छा होईल तर विवेकेंकरून जीवेश्वरस्वरूपाशी पंचकोशांहून पृथक् जाणावें. यास दृष्टांत मुंजादि म्हणजे तृणविशेष, आणि ईषिका म्हणजे कोमल गर्भ हे एकत्र आहेत. त्यांचें युक्तीकरून पृथक्त्व करावें म्हणजे वरच्या स्थूल पत्राचा परित्याग करून कोमल गर्भ ग्रहण करावा. तसें विवेकेंकरून जीवेश्वराचें स्वरूप पंचकोशांहून पृथक् जाणावें. तो विवेक प्रकार दाखवितों.

॥ मू. ओं. ॥

स्वप्नांत स्थूल देहाचें भान नसून ॥ तत्साक्षित्वें होत आत्मभान ॥ सुषुप्तीमध्यें सूक्ष्माचें नसून ज्ञान ॥ होत आत्मभान सुखरूप ॥ १६६ ॥ समाधि अवस्थेचेठायीं निरावरण

न अज्ञान आणि होत आत्मभान ॥ एवं तिन्ही देह व्यभिचारी जाण ॥ आत्मा यांहून भिन्न अनुगत वें ॥ १६७ ॥

टीका:—स्वप्नावस्थेमध्यें स्थूलदेहाचें भान होत नाहीं आणि आत्म्याचें भान होतें, तसेंच सुषुप्ती अवस्थेमध्यें सूक्ष्म शरीराचें भान होत नाहीं आणि सुखस्वरूप आत्म्याचें स्वयंप्रकाशरूपेंकरून भान म्हणजे प्रतीति होते. जर सुखाचें ज्ञान सुषुप्तीमध्यें नसेल तर मी सुखरूप निजलों होतों अशी स्मृति जागृतींत न झाली पाहिजे. म्हणून सुखाचें ज्ञान सुषुप्तीमध्यें आहे. तें सुख विषयजन्य सुषुप्तीमध्यें नाहीं. किंतु आत्मस्वरूपच आहे. तो आत्मा स्वयंप्रकाश आहे म्हणून सुखरूप आत्मा स्वयंप्रकाशरूपेंकरून सुषुप्तीमध्यें भासतो आणि निदिध्यासनाचें फल निर्विकल्प समाधि अवस्थेमध्यें निरावरण म्हणजे अज्ञानकृत आवरणरहित आत्मा भासतो, आणि न अज्ञान म्हणजे कारण शरीरस्वरूप अज्ञान भासत नाहीं. असे तिन्ही देह व्यभिचारी आहेत. एक अवस्थेशीं सोडून दुसऱ्या अवस्थेंत भासत नाहींत. आणि आत्मा अनुगत आहे तो सर्व अवस्थांमध्यें भासतो, म्हणून व्यापक आहे. या विवेकेंकरून, तीन शरीरांहून आत्मा पृथक् जाणावा. स्थूलशरीर अन्नमय कोश आणि कारण शरीर आनंदमय कोश आणि सूक्ष्मशरीरामध्यें प्राणमय मनोमय विज्ञानमय तीन कोश आहेत. म्हणून तीन शरीरांच्या विवेकास्तव पंचकोशांचाही विवेक होतो. जसें जीवाचें स्वरूप पंचकोशांहून पृथक् आहे तसें ईश्वराचें स्वरूपही समष्टिपंचकोशांहून पृथक् आहे, आणि चतुर्थ तरंगामध्यें चतुर्विध आकाश दृष्टांतेंकरून जीवेश्वराच्या लक्ष्यरूपाचा विवेक विस्तारेंकरून केला आहे आणि उत्तरतरंगामध्यें अस्तिभातिप्रियरूप निरूपणाचे ठायीं आत्म्याचें परमार्थ स्वरूप प्रतिपादन करूं, म्हणून येथें संक्षेपेंकरूनच आत्मविवेक बोलिला. या प्रकारेंकरून पंचकोशांहून आत्मा वेगळा जाणला असतांही कृतकृत्य होत नाहीं. किंतु जीवब्रह्म अभेद निश्चयाकरतां पुनः विचार कर्तव्य आहे, म्हणून कर्त्तव्याभावरूप कृतकृत्यतेच्या सिद्धीकरतां महावाक्याचा अर्थ उपदेश करतों.

॥ मू. ओं. ॥

पंचकोशांहून आत्मा भिन्न ॥ ब्रह्मस्वरूप जाण सुजाण ॥

त्याहून श्रुत दृष्ट जें पूर्ण॥मिथ्या भ्रमसमान मानी तूं ॥१६८॥ जीवस्तु आहे मिथ्याभूत ॥ ती अधिष्ठानातें न विघडवीत ॥ जसा राजा भिक्षा मागतां स्वप्नांत ॥ दरिद्री न होत जागिमलीया ॥१६९॥ सर्व कांहीं करीत असतां ॥ तरी तूं असशी अकर्त्ता ॥ असें तुझें स्वरूप आश्चर्यरूप तत्त्वतां ॥उपमा आतां नसे कांहीं ॥ १७० ॥

टीका:—हे सुजाण, पंचकोशांहून आत्मा पृथक् जाणून तो आत्मा ब्रह्मरूप आहे हें जाण. याविषयीं अशी शंका होते कीं आत्मा पुण्यपापकर्त्ता आहे, तेणेंकरून स्वर्गनरकादिलोकीं नानाप्रकारच्या सुखदुःखांचा भोक्ता आहे. त्याची ब्रह्माशीं एकता घडत नाहीं. त्याचें समाधान सांगतों. त्याहून ह्मणजे त्या ब्रह्मरूप आत्म्याहून भिन्न जें दृष्ट आणि शास्त्रेंकरून जे श्रुत स्वर्ग, नरक, पुण्य, पाप, तो संपूर्ण मिथ्या भ्रम आहे असें तूं जाण. आणि मिथ्या वस्तु अधिष्ठानाचा बिघाड करीत नाहीं. जसें स्वप्नांत भिक्षा मागितल्यानें राजा दरिद्री होत नाहीं आणि मृगजलेंकरून भूमि ओली होत नाहीं. मिथ्या सर्पेंकरून रज्जु विषसंयुक्त होत नाहीं. ह्मणून सर्व कांहीं कर्त्ता ह्मणजे संपूर्ण मिथ्या शुभाशुभ क्रिया करीत असतांही अकर्त्ता ह्मणजे परमार्थेंकरून कर्त्ता नाहीं. असें तुझें आश्चर्यरूप स्वरूप उपमारहित आहे. याचा भावार्थ हा आहे कीं ब्रह्माशीं अभिन्न तुझें स्वरूप जें त्याचे ठायीं स्थूल सूक्ष्म शरीर, आणि त्याची शुभाशुभक्रिया, आणि त्याचें फल जन्ममरण स्वर्गनरक सुखदुःख संपूर्ण अविद्येकरून कल्पित आहे. त्या कल्पित सामग्रीनें तुझा ब्रह्मभाव बिघडत नाहीं. ह्मणून ज्ञानाहून पूर्वींही आत्मा ब्रह्मरूपच आहे, त्याचे ठायीं तिन्ही कालीं शरीर आणि तत्धर्माचा संबंध नाहीं. किंतु आत्मा सदां नित्यमुक्तच आहे, त्याचा ब्रह्माशीं कधींही भेद नाहीं. आतां असें ह्मणाल कीं आत्मा सदां नित्यमुक्त ब्रह्मरूप आहे, मग श्रवणादिक ज्ञानाचीं साधनें व्यर्थ होतील त्याचें समाधान पुढें सांगूं.

॥ मू. ओं. ॥

खपुष्पासमान प्रपंच जो नाहीं॥ त्याचा ईश कर्ता कसा म्हणावा पाही ॥ तसें साक्ष्यपदार्थ सर्वही नाहीं ॥ तेथें साक्षीही म्हणावें

कचणातें ॥१७१॥ दृश्यस्वरूप कांहीं नसतां । त्याचा द्रष्टा कोण ह्मणावा तत्त्वतां ॥ बंध असावा तर मोक्षही असता । अज्ञान नसतां ज्ञानें काय नासावें ॥१७२॥ एवं असें जाणून ॥ कर्तव्य सर्व त्यजी मनींहून ॥ तरी तूं निश्चळ होसी पूर्ण । विदेहमुक्ति जाण पावशील ॥ १७३ ॥

टीकाः—जीवन्मुक्त विद्वानाच्या दृष्टीचे ठायीं अज्ञान आणि त्याचें कार्य तुच्छ आहे. तो जीवन्मुक्ताचा निश्चय दाखवितो. हे शिष्य प्रपंच खपुष्पापरि नाहीं ह्मणून त्याचा कर्ता ईश्वरही नाहीं. साक्षीचा विषय आज्ञानादिक साक्ष्य म्हणावें. तें साक्ष्य नाहीं ह्मणून साक्षीही नाहीं. दृश्याचा प्रकाशक द्रष्टा म्हणावा. आणि प्रकाशण्यायोग्य देहादिक दृश्य म्हणावें. तें देहादिक दृश्य नाहीं म्हणून द्रष्टाहीं नाहीं. यद्यपि केवल कूटस्थ चैतन्यास साक्षी आणि द्रष्टा म्हणतात, त्याचा निषेध घडत नाहीं; तथापि साक्ष्याच्या अपेक्षेंकरून साक्षीनाम आणि दृश्याच्या अपेक्षेंकरून द्रष्टानाम आहे, साक्ष्य आणि दृश्याचा अभाव आहे म्हणून साक्षी आणि द्रष्टा या नामाच्या निषेधेंकरून स्वरूपाचा निषेध केला नाहीं आणि बंध जर असावा तर बंधनिवृत्तिरूप मोक्ष असावा, बंधही नाहीं म्हणून मोक्षही नाहीं. आणि जर अज्ञान असावें तर त्याचा ज्ञानेंकरून नाश व्हावा, अज्ञान नाहींच म्हणून त्याचें नाशक ज्ञानही नाहीं. हें जाणून कर्तव्य त्याग म्हणजे कर्तव्यबुद्धीचा त्याग कर. कारण कीं इहलोक अथवा परलोक हे तुच्छ आहेत. तन्निमित्त कांहीं कर्तव्य नाहीं. आत्म्याचेठायीं बंध नाहीं म्हणून मोक्षाकरतां कांहीं कर्तव्य नाहीं. या प्रकारें आत्मा नित्यमुक्त ब्रह्मरूप जाणून जेव्हां निश्चल होऊन सर्व कर्तव्य टाकशील तेव्हां अक्रिय ब्रह्मस्वरूप विदेहमोक्ष प्राप्त होईल. याचा अभिप्राय हा आहे कीं, यद्यपि आत्मा ज्ञानाचे पूर्वींही नित्यमुक्त ब्रह्मस्वरूपच आहे; तथापि ज्ञानाचे पूर्वीं आत्म्यास मिथ्याच कर्तृ भोक्तृ मानून सुखप्राप्ति आणि दुःखनिवृत्तीकरतां अनेक साधनें करतो, त्यापासून क्लेश पावतो. आणि जेव्हां उत्तम आचार्यापासून वेदांतवाक्योपदेश पावतो, तेव्हां त्या वेदांतवाक्यश्रवणेंकरून असें ज्ञान होतें कीं मी कर्त्ता भोक्ता नाहीं, किंतु मी ब्रह्मस्वरूप आहें. म्हणून मजला कांहीं कर्तव्य नाहीं,

असें जाणणें हेंच श्रवणाचें फल आहे. आणि ब्रह्मप्राप्ति वेदांतश्रवणाचें फल नाहीं. कारण कीं ब्रह्म आपलें स्वरूप आहे, म्हणून नित्य प्राप्त आहे.

॥ मू. ओं. ॥

अज्ञान्याचें हेंच चिन्ह निश्चित ॥ आपणाशी कर्त्तव्य मानीत ॥
आणि तोच ज्ञानी विवेकवंत ॥ ज्याशी नसे किंचित् भवितव्य
॥ १७४ ॥

टीकाः—जो कर्तव्य मानितो तें अज्ञान्याचें चिन्ह आहे. आणि ज्यास भवितव्य नाहीं म्हणजे अन्यरूप होणें इच्छा नाहीं तो ज्ञानी म्हणावा.

॥ मू. ओं. ॥

एक अखंडित असंग ब्रह्म ॥ अदृश्य अरूप अनामय अजन्म ॥
त्याचेठायीं मूलाज्ञान सूक्ष्म ॥ स्थूल समष्टि व्यष्टि हें नसे पैं
॥ १७५ ॥ ईश सूत्र विराट प्राज्ञ ॥ तैजस विश्वरूपेंकरून ॥
नसे ज्याचे ठायीं भोग योग मोक्ष बंधन ॥ हें त्यांत नसून सर्व
त्यांतच असे ॥ १७६ ॥ जागृतीमध्यें जो हा प्रपंच भासत ॥
तो सर्व बुद्धिविलास निश्चित ॥ जसें स्वप्नामध्यें भोग न भोग्य
किंचित् ॥ तरी बुद्धींत विचित्र उपजत पैं ॥ १७७ ॥ ती बुद्धि
सुषुप्तीमध्यें लीन होतां ॥ भेद नासून एकरूप चिन्मात्रता ॥
बुद्धिरचित तें मनोमात्र तत्त्वतां ॥ म्हणून बुद्धीनें सर्वथा प्रका-
शीत पैं ॥ १७८ ॥ ज्याचे हृदयीं झाला ज्ञानप्रकाश ॥ तम अं-
धकार गेला अशेष ॥ तो सदा असंग एकरस ॥ आत्मा स्व-
यंप्रकाश ब्रह्मरूप पैं ॥ १७९ ॥ न कांहीं झालें पुढेंही कांहीं
न होत ॥ मनोरथ विलास मात्र सर्व हें जगत् ॥ त्याची प्राप्ति
आणि निवृत्ति न इच्छीत ॥ कांहींच आशा निश्चित नसे ज्ञा-
न्याशी ॥ १८० ॥ पाहून ऐकून न पाहे न ऐकत ॥ सर्व रस
ग्रहण करून न स्वाद घेत ॥ त्वचेनें स्पर्शून नाहीं स्पर्शत ॥
सुवास घेतांही न घेत सुवास पैं ॥ १८१ ॥ वचन बोलून बो-
लत नाहीं जाण ॥ ग्रहण करितांही न करीत ग्रहण ॥ मळ

त्यागित असतां न होत त्यजन ॥ चरणेंकरून धांवतांही न चाले पैं ॥ १८२ ॥ भोगित असतां रतिसुखाशीं ॥ तो सदां अभोक्ता निश्चयेंशी॥ हा सिद्धांत तूं जाण मानसीं॥अद्भुत संवाद याशी म्हणावा पैं ॥ १८३ ॥ निजनिज विषयांचे ठायीं ॥ इंद्रियें वर्ततात पाहीं ॥ त्यांचा मजशीं संग नाहीं ॥ मी इंद्रियें ना, ना माझीं इंद्रियें ॥ १८४ ॥ इंद्रियें विषय त्यागोत किंवा करोत भोग ॥ मज किंचित्‌ही नाहीं होत संग ॥ मी साक्षी कूटस्थ असंग ॥ हा निश्चय सांग असे ज्ञान्याचा ॥ १८५ ॥ यद्यपि ज्ञानी क्रियेचा कर्ता दिसत ॥ परी तो अकर्ता असे निश्चित ॥ असें बोलतां शिष्याचें चित्त ॥ अतिप्रसन्नतायुक्त न दिसेची ॥ १८६ ॥

टीकाः—या प्रकारेंकरून आचार्यांनीं शिष्याशीं गौप्य तत्त्वाचा उपदेश केला, तरी शिष्याचें मुख अत्यंत प्रसन्न न पाहून असें जाणिलें कीं शिष्य कृतार्थ झाला नाहीं. जर कृतार्थ होता तर याचें मुख प्रसन्न झालें असतें. याकरतां पुनः स्थूल प्रकारेंकरून उपदेश करण्याकरितां लयचिंतन सांगतात.

॥ मू. ओं. ॥

जसें मृत्तिकेचें कार्य घट निश्चित ॥ त्याच्या आंत बाहेर मृत्तिकाच सत्य ॥ जळीं फेन तरंग बुद्बुद होत ॥ तें सर्व जलरूप निश्चित जाणपा ॥ १८७ ॥ असें जें ज्याचें कार्य पूर्ण ॥ तें कारणरूप तूं सर्व जाण ॥ तद्वत्‌ सर्वांचें कारण ईश्वर तो मी जाण ॥ हा लयचिंतन प्रकार एवंविध ॥ १८८ ॥

टीकाः—जशी मृत्तिकाकार्याच्या आंत बाहेर मृत्तिकाच आहे, म्हणून मृत्तिकेचें सर्व कार्य मृत्तिकास्वरूपच आहे, फेनादिक जलाचें कार्य जलस्वरूप आहे, असें जें ज्याचें कार्य तें तत्कारणस्वरूपाहून भिन्न नाहीं, किंतु कारणस्वरूपच कार्य आहे. आणि सकल प्रपंचाचें मूलकारण ईश्वर आहे म्हणून सर्व प्रपंच ईश्वरस्वरूपाहून भिन्न नाहीं, किंतु सर्व प्रपंचाचें स्वरूप ईश्वरच आहे. तो ईश्वर मी आहें, या प्रकारें जाणून तूं लयचिंतन कर. तो लयचिंतनक्रम संक्षेपेंकरून

सांगतों. स्थूल ब्रह्मांड सर्व पंचीकृत भूतांचें कार्य आहे. त्यामध्यें जें पृथ्वीचें कार्य तें पृथिवीस्वरूप, आणि जलाचें कार्य जलस्वरूप, या प्रकारें ज्या भूतांचें जें कार्य तें तत्स्वरूप आहे. एवं हें सर्व स्थूल ब्रह्मांड पंचीकृत भूतस्वरूप आहे, तशींच पंचीकृत भूतेंही अपंचीकृत भूतांचीं कार्यें आहेत, ह्मणून अपंचीकृत भूतस्वरूपच आहेत, भिन्न नाहींत. आणि अंतःकरणादिक सूक्ष्म सृष्टिही अपंचीकृत भूतकार्य होण्यास्तव अपंचीकृत भूतस्वरूप आहे. त्यामध्यें अंतःकरण सर्व भूतांच्या सत्वगुणांचें कार्य आहे, ह्मणून सत्वगुणस्वरूप आहे, तद्वत् भूतांच्या रजोगुणांशाचें कार्य प्राण ते रजोगुणस्वरूप आहेत. गुदेंद्रिय पृथिवीच्या रजोगुण अंशाचें कार्य तें पृथिवीच्या रजोगुणस्वरूप; घ्राणेंद्रिय पृथिवीच्या सत्वगुणाचें कार्य तें सत्वगुणस्वरूप, रसना आणि उपस्थ हें जलाच्या सत्वगुण रजोगुण स्वरूप, नेत्र आणि पाद तेजाच्या सत्वगुण रजोगुण स्वरूप, त्वचा आणि हस्त वायूच्या सत्वगुण रजोगुणस्वरूप, श्रोत्र आणि वाचा आकाशाच्या सत्वगुण रजोगुण स्वरूप. याप्रकारें करून सर्व सूक्ष्मसृष्टि अपंचीकृत भूतस्वरूप आहे; हें चिंतन करून अपंचीकृत भूतांचाही लय चिंतन करावा, पृथ्वी जलाचें कार्य ह्मणून जलस्वरूप, तेजाचें कार्य जल तेजस्वरूप, तेज वायूचें कार्य होण्यास्तव वायूस्वरूप, आकाशाचें कार्य वायु तो आकाशस्वरूप, तमोगुण प्रधान प्रकृतीचें कार्य आकाश, तें प्रकृतिस्वरूप, आणि मायेची अवस्थाविशेष, ही प्रकृति ह्मणून प्रकृति मायास्वरूप आहे, एका वस्तूचींच प्रधान प्रकृति माया अविद्या अज्ञान हीं नामें आहेत, सर्व कार्यें आपल्यामध्यें लीन करून प्रलयकालीं स्थित उदासीन जें स्वरूप त्यास प्रधान ह्मणतात आणि सृष्टिउत्पादना योग्य तमोगुणप्रधान स्वरूपास प्रकृति ह्मणतात. जशी देशकालादिक सामग्रीवांचून दुर्घटपदार्थांची इंद्रजालेंकरून उत्पत्ति होते त्या इंद्रजालास माया ह्मणतात तसें असंग अद्वितीय ब्रह्माचे ठायीं इच्छादि दुर्घट उत्पादिते ह्मणून माया ह्मणतात. स्वरूपाचें आच्छादन करते ह्मणून अज्ञान ह्मणतात. ब्रह्मविद्येपासून नाश होतो ह्मणून अविद्या ह्मणतात आणि स्वतंत्र कधींही राहात नाहीं; किंतु चैतन्याश्रित रहाते ह्मणून शक्ति ह्मणतात. याप्रकारें प्रकृत्यादि प्रधानाचेच भेद आहेत ह्मणून प्रधानरूप आहेत. तें प्रधान ब्रह्मांत-

न्याची शक्ति आहे. जशी पुरुषाचे ठायीं सामर्थ्यरूप शक्ति पुरुषाहून भिन्न नाहीं तशी चैतन्याचे ठायीं प्रधानरूप शक्ति ब्रह्मचैतन्याहून भिन्न नाहीं. या प्रकारेंकरून सर्व अनात्मपदार्थांचा ब्रह्माचे ठायीं लय चिंतन करून तें अद्वितीय ब्रह्म मी आहें हें चिंतन करावें. ज्यास महावाक्यविचार केला तरीही बुद्धिमांद्यादिप्रतिबंधेंकरून अपरोक्षज्ञान होत नाहीं त्यास लयचिंतनरूप ध्यान बोलिलें आहे. ध्यान आणि ज्ञान यांचा इतका भेद आहे कीं ज्ञान तर प्रमाणप्रमेयाधीन आहे; विधि किंवा पुरुषेच्छाधीन नाहीं; आणि ध्यान तर विधि व पुरुषेच्छा व विश्वास व हट्ट यांच्या आधीन आहे. जसें प्रमाण नेत्र आणि प्रमेय घटादिक यांचा संबंध होतांच पुरुषेच्छेवांचूनही घटाचें प्रत्यक्षज्ञान होतें. जसें भाद्रपदशुद्ध चतुर्थीचे दिवशीं चंद्रदर्शनाचा निषेध आहे, विधि नाहीं. आणि पुरुषाशीं अशी इच्छा असते कीं, मजला चंद्रदर्शन न व्हावें तरी कोणत्याही प्रकारेंकरून नेत्राचा आणि चंद्राचा संबंध होतांच चंद्राचें प्रत्यक्ष ज्ञान आवश्य होतें. या प्रकारेंकरून ज्ञान प्रमाणप्रमेयाधीन आहे. विधि आणि इच्छेच्या आधीन नाहीं, आणि शालिग्राम विष्णुरूप आहे हें ध्यान करील त्यास उत्तम फल प्राप्त होतें. तेथें तर प्रमाणेंकरून विष्णूची चतुर्भुजमूर्ति शंखचक्रगदापद्मलक्ष्मीसहित जाणतो आणि नेत्रप्रमाणेंकरून शाळिग्रामशिळा जाणतो. तथापि विधि विश्वास इच्छेंकरून शाळिग्राम विष्णु आहे हें ध्यान होतें, परंतु तें ध्यान नानाप्रकारचें आहे, कोठें तर अन्य वस्तूचें अन्यरूपेंकरून ध्यान, जसें शाळिग्रामाचें विष्णुरूपेंकरून ध्यान त्यास प्रतीक ध्यान म्हणतात. आणि वैकुंठलोकवासी विष्णूचें शंखचक्रादिसाहित चतुर्भुज मूर्तीरूप जें ध्यान तें अन्याचें अन्यरूपेंकरून ध्यान नाहीं, किंतु ध्येयानुसार हें ध्यान आहे. कारण कीं, वैकुंठवासी विष्णूचें स्वरूप प्रत्यक्ष नाहीं. केवल शास्त्रेंकरून जाणिलें आहे. आणि शास्त्रें शंखचक्रादिसहितच विष्णूचें स्वरूप बोलतात. म्हणून ध्येयानुसारच हें ध्यान आहे. विधि विश्वास इच्छेवांचून ध्यान होत नाहीं. ही उपासना करावी असें पुरुषाशीं प्रेरके वचन तो विधि म्हणावा, त्या वचनाचे ठायीं जी श्रद्धा तो विश्वास म्हणावा, आणि अंतःकरणाची कामनारूप रजोगुणवृत्ति इच्छा म्हणावी. ध्यानाचे हेतू तीन आहेत. ज्ञानाचे नाहींत.

आणि ध्यान हट्टेंकरून होतें. ज्ञानाविषयीं हट्टाची अपेक्षा नाहीं. कारण कीं निरंतर ध्येयाकारचित्तवृत्तीशीं ध्यान म्हणावें. त्यांत वृत्तीचे ठायीं विपेक्ष असेल तर हट्टेंकरून वृत्तीची स्थिति करावी आणि ज्ञानरूप अंतःकरणवृत्तीकरून तात्काळ आवरणभंग झाला असतां मग वृत्तीच्या स्थितीचा उपयोग नाहीं. म्हणून हट्टाची अपेक्षा नाहीं. वैकुंठवासी चतुर्भुज विष्णुध्यानाचे परी मी ब्रह्म आहें हें ध्यानही ध्येयानुसार आहे. प्रतीक नाहीं. परंतु हें अहंग्रहध्यान आहे. ध्येयस्वरूपाचा आपणाशीं अभेद करून चिंतन करणें तें अहंग्रह ध्यान म्हणतात. ज्या पुरुषाशी अपरोक्ष ज्ञान होत नाहीं तो विधिविश्वासहट्टेंकरून निरंतर मी ब्रह्म आहें या वृत्तीची स्थितिरूप अहंग्रहध्यान करील त्यास ज्ञानेंप्राप्ति होऊन मोक्षप्राप्ति होते. आतां अन्य रीतोकरून अहंग्रह उपासना सांगतों.

॥ मू. ओं. ॥

प्रणवाचें अभेद जें ध्यान । तें उपनिषदानुसारेंकरून ॥ सुरेश्वराचार्य बोलिला आपण । त्याप्रकारेंकरून ध्यान करी तूं॥१८९॥ प्रणवाक्षर ब्रह्मरूप पूर्ण । तें प्रणवरूप ब्रह्म मी हें जाण॥ क्षणमात्र स्थिर बुद्धीनें हें ध्यान ॥ करतां या समान अन्य नसे पैं ॥ ॥ १९० ॥ या ध्यानाचा जो प्रकार ॥ त्याचा पंचीकरणाचे ठायीं असे विस्तार ॥ जो ही उपासना करील तो मुनीश्वर ॥ अपार संसार सत्वर नाशील पैं ॥ १९१ ॥

टीका:—हे शिष्य, प्रणवरूप ह्मणजे ओंकार त्याचें अभेदेंकरून ध्यान मांडूक्यप्रश्नादिकानुसार सुरेश्वराचार्योनें बोलिलें आहे तें तूं कर, तो प्रकार संक्षेपेंकरून सांगतों; प्रणव अक्षर ब्रह्मस्वरूप आहे. तें प्रणवरूप ब्रह्म मी आहें. या प्रकारेंकरून क्षणमात्र अंतरायरहित बुद्धिवृत्ति स्थित कर, यासमान अन्य ध्यान नाहीं. आणि या ध्यानाचा प्रकार सुरेश्वराचार्यकृत पंचीकरणांत आहे. तदनुसार विचार करावा, यद्यपि प्रणवउपासना बहुत उपनिषदांमध्यें आहे, तथापि मांडुक्यउपनिषदांमध्यें विशेष आहे, त्या व्याख्यानामध्यें भाष्यकार आणि आनंदगिरीनें त्याची रीति स्पष्ट लिहिली आहे, तीच रीति वार्तिककारानें पंचीकरणामध्यें लिहिली आहे; परंतु त्या ग्रंथविचाराविं-

यथीं ज्याची बुद्धि समर्थ नाहीं, त्याकरतां प्रणवउपासनेची रीति आम्ही लिहितों. द्विप्रकारेंकरून प्रणवाचें चिंतन उपनिषदांमध्यें बोलिलें आहे. एक परब्रह्मरूपेंकरून व दुसरें अपरब्रह्मरूपेंकरून. निर्गुणब्रह्मास परब्रह्म ह्मणतात, सगुण ब्रह्मास अपरब्रह्म ह्मणतात. परब्रह्मस्वरूपेंकरून प्रणवाचें चिंतन करतो तो मोक्ष पावतो आणि अपरब्रह्मरूपेंकरून प्रणवाचें चिंतन करतो तो ब्रह्मलोक पावतो, अशी निर्गुण व सगुण भेदेंकरून प्रणव उपासना आहे. त्यामध्यें आम्ही सगुण उपासनाप्रकार न सांगून निर्गुण उपासना प्रकार सांगतों, कारण कीं ज्यास ब्रह्मलोकाची कामना आहे, त्यास निर्गुण उपासनेपासूनच कामना रूप प्रतिबंधास्तव ज्ञानद्वारा तात्काल मोक्ष होत नाहीं. किंतु ब्रह्मलोकाचीच प्राप्ति होते तेथें हिरण्यगर्भ जो ब्रह्मदेव तत्समान भोग भोगून ज्ञान होतें तेव्हां मोक्ष होतो. आणि ज्यास ब्रह्मलोकांची कामना नाहीं त्यास याच लोकाचे ठायीं ज्ञान होऊन मोक्ष होतो. या प्रकारेंकरून सगुणउपासनेचें फल निर्गुण उपासनेच्या अंतर्भूत आहे ह्मणून निर्गुण उपासनेचा प्रकार सांगतों. जें कांहीं कारण कार्य वस्तु आहे तें ओंकारस्वरूप आहे. यास्तव सर्वरूप ओंकार आहे. सर्व पदार्थांचे ठायीं नाम आणि रूप दोन भाग आहेत त्यामध्यें रूपभाग आपआपल्या नामभागाहून पृथक् नाहीं किंतु नामस्वरूप आहे. कारण कीं पदार्थाच्या स्वरूपाचा नामेंकरून ग्रहण अथवा त्याग होतो. नाम जाणल्यावांचून केवळ आकारापासून व्यवहार सिद्ध होत नाहीं, म्हणून नामच सार आहे आणि आकाराचा नाश झाला असतांही नाम शेष राहतें. जसा घटाचा नाश झाला असतां मृत्तिका शेष राहाते, कारण घट मृत्तिकेहून पृथक् नाहीं मृत्तिकास्वरूपच आहे तसा आकाराचा नाश झाला असतां मृत्तिकेच्या परी नामाहून आकार पृथक् नाहीं. नामस्वरूपच आकार आहे, किंवा जशी घटशराबादिकाचे ठायीं मृत्तिका अनुगत आहे आणि शरावादिक परस्पर व्याभिचारी आहेत म्हणून घटशरावादिक मिथ्या त्यामध्यें अनुगत मृत्तिका सत्य आहे. तसें घट आकार अनेक आहेत. त्या सर्वांचें नाम एक आहे. ते आकार परस्पर व्यभिचारी आहेत आणि सर्व घटांच्या आकारांमध्यें नाम एक अनुगत आहे. म्हणून मिथ्या आकार सत्य नामाहून पृथक्

नाहींत. या प्रकारेंकरून सर्व पदार्थांचे आकार आपआपल्या नामाहून भिन्न नाहींत. किंतु नामस्वरूपच आकार आहेत. तीं सर्व नामें ओंकाराहून भिन्न नाहींत. किंतु ओंकारस्वरूपच नामें आहेत, कारण कीं, वाचक शब्दास नाम म्हणतात आणि लौकिक वैदिक सर्व शब्द ओंकारापासून उत्पन्न झाले. हें श्रुतीमध्यें प्रसिद्ध आहे. संपूर्ण कार्य कारणस्वरूप आहे म्हणून ओंकाराचें कार्य जीं वाचक शब्दरूपनामें, तीं ओंकारस्वरूप आहेत, याप्रकारेंकरून रूपभाग नामस्वरूप आहे. आणि सर्व नामें ओंकारस्वरूप आहेत, म्हणून सर्वस्वरूप ओंकार आहे. जसें सर्वस्वरूप ओंकार आहे, तसें सर्वस्वरूप ब्रह्म आहे, म्हणून, ओंकार ब्रह्मरूप आहे. किंवा ओंकार ब्रह्माचा वाचक आहे, ब्रह्म वाच्य आहे, वाच्यवाचकाचा अभेद आहे. या कारणानेंही ओंकार ब्रह्मरूप आहे, आणि विचारदृष्टीनें ओं अक्षर ब्रह्माचे ठायीं अध्यस्त आहे त्याचें ब्रह्म अधिष्ठान आहे. अध्यस्ताचें स्वरूप अधिष्ठानाहून पृथक् नाहीं. यास्तव ओंकार ब्रह्मस्वरूप आहे, म्हणून ओंकाराचें ब्रह्मरूपेंकरून चिंतन करावें. ब्रह्मरूप ओंकाराचें आत्म्याशींही अभेदचिंतन करावें, कारण कीं आत्म्याचा ब्रह्माशीं मुख्य अभेद आहे. आणि ब्रह्माचे चार पाद आहेत, तसे आत्म्याचेही चार पाद आहेत. पादनाम भागाचें आहे, त्यासच अंशही म्हणतात. विराट हिरण्यगर्भ ईश्वर आणि तत्पदलक्ष्य ईश्वरसाक्षी हे चार पाद ब्रह्माचे आहेत. विश्व, तैजस, प्राज्ञ, आणि त्वंपदलक्ष्य जीवसाक्षी हे चार पाद आत्म्याचे आहेत. जीवसाक्षीस तुरीय म्हणतात. समष्टि स्थूल प्रपंचसहित चैतन्य विराट म्हणतात. व्यष्टि स्थूल अभिमानी विश्व म्हणतात. विराटाची आणि विश्वाची उपाधि स्थूल आहे, म्हणून विराटरूपच विश्व आहे विराटाहून पृथक् नाहीं. विराटरूप विश्वाचीं सात अंगें आहेत. स्वर्गलोक शिर, सूर्य नेत्र, वायु प्राण, आकाश धड, समुद्रादिजल मूत्रस्थान, पृथिवी पाद, होम अग्नि तो मुख हीं सात अंगें विश्वाचीं आहेत. यद्यपि मांडूक्यउपनिषदांत स्वर्गलोकादि सप्तांगें विराटाचीं बोलिलीं नविश्वाची, तथापि त्या विराटाशीं विश्वाचा अभेद आहे म्हणून विश्वाचीं अंगें बोलिलीं तशीच विराट विश्वाचीं एकुणीसमुखें आहेत. पंचप्राण पंचकर्मेंद्रियें, पंचज्ञानेंद्रियें, अंतःकरण चतुष्टय, हीं एकुणीस मुखांच्या परी भोगसाधनें आहेत

ह्मणून मुखें म्हणतात. जागृत अवस्थेचे ठायीं, या एकुणीसापासून बाह्य वृत्तिद्वारा शब्दादिकांचा भोग घेतो ह्मणून विराटरूप विश्व स्थूलाचा भोक्ता आणि बाह्यवृत्ति म्हणजे जागृत अवस्थावान् म्हणतात प्राणादिक जीं एकुणीस भोगाचीं साधनें आहेत त्यामध्यें श्रोत्रादि दशेंद्रियें आणि अंतःकरणचतुष्टय हे चतुर्दश आपआपले विषय आणि आपआपल्या देवतेची साह्यता इच्छितात. देवता विषय साह्यावांचून केवल यांजपासून भोग होणें नाहीं. या कारणास्तव पंच प्राण आणि चतुर्दश त्रिपुटी विराटरूप विश्वाचीं मुखें बोलिलीं. त्यांच्या समुदायाचें नाम त्रिपुटी आहे. ती त्रिपुटी सांगतों, श्रोत्रेंद्रिय अध्यात्म त्याच विषय शब्द तें अधिभूत, दिशाभिमानी देवता तें अधिदैवत आहे. या प्रकरणामध्यें क्रियाशक्तिवान् आणि ज्ञानशक्तिवान् जीं इंद्रियें आणि अंतःकरणचतुष्टय हीं अध्यात्म म्हणावें, त्यांचे विषय अधिभूत म्हणावें आणि त्यांच्या सहाय्यक देवता तें अधिदैवत म्हणावें. त्वचेंद्रिय अध्यात्म, स्पर्श अधिभूत, वायुतत्वाभिमानी देवता अधिदैवत म्हणावें, नेत्रेंद्रिय अध्यात्म, रूप अधिभूत, सूर्य अधिदैवत म्हणावें. रसनेंद्रिय अध्यात्म रस अधिभूत वरुण अधिदैवत ह्मणावें. घ्राणेंद्रिय अध्यात्म,गंध अधिभूत आश्विनीकुमार अधिदैवत म्हणावें, आणि वार्तिककार सुरेश्वराचार्यांनीं पृथिवी अभिमानीदेवता, घ्राणाचें आधिदैवत बोलिलें तेंही यथार्थ आहे. कारण कीं पृथिवीपासून घ्राणाची उत्पत्ति आहे, म्हणून पृथिवी अधिदैवत बोलिली आणि सूर्याश्वाच्या नासिकापासून अश्विनीकुमाराची उत्पत्ति बोलिली म्हणून नासिकाचें अधिदैवत अश्विनीकुमारही म्हणतात. वागिंद्रिय अध्यात्म वक्तव्य अधिभूत, अग्निदेवता अधिदैवत म्हणावें; हस्तेंद्रिय अध्यात्म ग्रहण अधिभूत इंद्र अधिदैवत म्हणावें पादेंद्रिय अध्यत्मगमन अधिभूत विष्णु अधिदैवत म्हणावें; गुदेंद्रिय अध्यात्म मलत्याग अधिभूत यम अधिदैवत म्हणावें, उपस्थइंद्रिय अध्यात्म रतिसुख अधिभूत प्रजापति अधिदैवत म्हणावें, मन अध्यात्म मनन अधिभूत चंद्रमा अधिदैवत म्हणावें, बुद्धि अध्यात्म बोद्धव्य अधिभूत बृहस्पति अधिदैवत म्हणावें, ज्ञानाचा विषय बोद्धव्य म्हणावा. अहंकार अध्यात्म अहंकाराचा विषय अधिभूत रुद्र अधिदैवत म्हणावें. चित्त अध्यात्म चिंतन अधिभूत क्षेत्रज्ञ जो साक्षी तो अधिदैवत म्हणावें. ही चतुर्द-

श त्रिपुटी आणि पंच प्राण हीं एकुणीस विराटरूप विश्वाचीं मुखें आहेत. जसा विराटाशीं विश्वाचा अभेद आहे तसा ओंकाराची प्रथममात्रा अकार च्याचाही विराटरूपविश्वाशीं अभेद आहे. कारण कीं ब्रह्माच्या चार पादांमध्यें प्रथम पाद विराट आहे, आणि आत्म्याच्या चार पादामध्यें विश्व प्रथम पाद आहे. तसाच ओंकाराच्या चार मात्रारूप पादांमध्यें प्रथमपाद अकार आहे ह्मणून प्रथम त्रिवांमध्यें समान धर्म होण्यास्तव विश्व विराट. अकार यांच अभेद चिंतन करावा. जीं सात अंगें व एकोणीस मुखें विश्वाचीं बोलिलीं तींच सात अंगें व एकुणीस मुखें तैजसाचींही जाणावी, परंतु त्यांत इतका भेद आहे कीं विश्वाचीं जीं अंगें आणि मुखें आहेत तीं ईश्वररचित आहेत आणि तैजसाचीं जीं इंद्रियें, देवता, विषयरूप त्रिपुटी आणि शिरादिक जीं अंगें आहेत तीं मनोमय आहेत. तैजसाचा भोग सूक्ष्म आहे, यद्यपि सुख-दुःखाचें जें ज्ञान त्याचें नाम भोग आहे, त्याचे ठायीं स्थूलता आणि सूक्ष्मता बोलणें संभवत नाहीं तथापि बाह्यशब्दादिक विषयांच्या संबंधें करून जो सुख अथवा दुःखसाक्षात्कार तो स्थूल ह्मणतात. आणि मानसिक जे शब्दादिक त्यांच्या संबंधापासून जो भोग होतो, तो सूक्ष्म ह्मणतात. या प्रकारेंकरून विश्व, स्थूलाचा भोक्ता श्रुतीमध्यें बोलिला आणि तैजस सूक्ष्माचा भोक्ता बोलिला, कारण कीं, तैजसाचे भोग्य जे शब्दादिक ते मानसिक आहेत ह्मणून सूक्ष्म आहेत, आणि त्याच्या अपेक्षेंकरून विश्वाचे भोग्य बाह्य शब्दादिक ते स्थूल आहेत, आणि विश्व बहिःप्रज्ञ आणि तैजस अंतःप्रज्ञ आहे. कारण कीं, जी विश्वाची अंतःकरणवृत्तिरूप प्रज्ञा आहे ती बाहेर जाते, आणि तैजसाची जात नाहीं, जसा विश्वाचा आणि विराटाचा अभेद आहे तसाच तैजसाचा व हिरण्यगर्भाचा अभेद जाण, कारण कीं, सूक्ष्मउपाधि तैजसाची आणि सूक्ष्मच उपाधि हिरण्यगर्भाची आहे ह्मणून दोघांची एकता जाण. तैजस हिरण्यगर्भाची एकता जाणून ओंकाराच्या द्वितीय मात्रा उकाराशीं त्यांचा अभेद चिंतन कर, कारण कीं, आत्म्याच्या चार पादांमध्यें द्वितीयपाद तैजस आहे, आणि ब्रह्माच्या चार पादांमध्यें हिरण्य-गर्भ दुसरा पाद आहे, आणि ओंकाराच्या मात्रेमध्यें द्वितीयमात्रा उकार

आहे. द्वितीयता तिघांमध्यें समान धर्म आहे, म्हणून तिघांची एकता चिंतन कर. आणि, प्राज्ञास ईश्वरस्वरूप जाण. कारण कीं, प्राज्ञाची कारण उपाधि आणि ईश्वराचीही कारण उपाधि आहे. ईश्वर आणि प्राज्ञ उभयपादांमध्यें तृतीय आहेत आणि ओंकाराची तृतीय मात्रा मकार आहे तिसरेपणा तिघांमध्यें समान धर्म आहे म्हणून तिघांची एकता जाण आणि हा प्राज्ञ प्रज्ञानघन आहे कारण कीं, जागृत आणि स्वप्नाचें जितकें ज्ञान आहे तें सुषुप्तीमध्यें घन म्हणजे एक अविद्यारूप होतें, म्हणून प्रज्ञानघन म्हणतात. आणि आनंदभुक् हा प्राज्ञ श्रुतीनें बोलिला आहे, कारण कीं, अविद्येकरून जो आवृत आनंद त्यास प्राज्ञ भोगितो म्हणून आनंदभुक् म्हणतात. जसा तैजस आणि विश्वाचा भोग, त्रिपुटीकरून होतो तशीच प्राज्ञाच्या भोगाची त्रिपुटी आहे ती सांगतों. चैतन्यप्रतिबिंबसहित जी अविद्येची वृत्ति तें अध्यात्म, अज्ञानावृत जो स्वरूपानंद तें अधिभूत आणि ईश्वर अधिदैवत आहे. याप्रकारें विश्व बाह्यप्रज्ञ आणि तैजस अंतरप्रज्ञ आणि प्राज्ञ प्रज्ञानघन आहे, असा जो त्यांचा भेद तो उपाधीकरून आहे. विश्वाच्या स्थूल, सूक्ष्म, अज्ञान तीन उपाधि आहेत आणि तैजसाच्या सूक्ष्म, अज्ञान दोन उपाधि आहेत आणि प्राज्ञाची एक अज्ञान उपाधि आहे. या प्रकारेंकरून उपाधींच्या न्यून अधिकतेस्तव तिघांचा भेद आहे. सत्यत्वेंकरून भेद नाहीं. विश्व तैजस प्राज्ञ या तिघांमध्यें अनुगत जें चैतन्य आहे तें परमार्थेकरून तिन्हीं उपाधींच्या संबंधाहून रहित तिन्हीं उपाधींचें अधिष्ठान तुरीय आहे. तें बहिःप्रज्ञ नाहीं. आणि अंतःप्रज्ञही नाहीं, आणि प्रज्ञानघनही नाहीं, कर्मेंद्रियांचा आणि ज्ञानेंद्रियांचा आणि बुद्धीचा विषय नाहीं म्हणून कोणत्या शब्दाचा विषय नाहीं असें जें तुरीय आहे त्यास परमात्म्याचा चतुर्थ पाद ईश्वरसाक्षी शुद्धब्रह्मरूप जाण. या प्रकारेंकरून दोन प्रकारचीं आत्म्याचीं स्वरूपें कथिलीं. एक परमार्थरूप आणि एक अपरमार्थरूप तीन पाद तर अपरमार्थरूप आहेत आणि एक पाद तुरीय परमार्थरूप आहे. जशीं आत्म्याचीं दोन स्वरूपें आहेत तशीं ओंकाराचींही दोन स्वरूपें आहेत. अकार, उकार, मकार मात्रारूप जे वर्ण आहेत ते तर अपरमार्थरूप आहेत आणि त्या मात्रांचे ठायीं व्यापक जें अस्तिभा-

विम्बियरूप अधिष्ठान चैतन्य तें परमार्थरूप आहे. जें ओंकाराचें परमार्थरूप आहे त्यास श्रुतीमध्यें अमात्र शब्देंकरून कथन केलें आहे. कारण कीं, त्या परमार्थस्वरूपाचे ठायीं मात्राविभाग नाहीं ह्मणून अमात्र ह्मणतात. या प्रकारें-करून द्विरूप जो ओंकार त्या द्विरूप ओंकाराचा अत्म्याचा अभेद जाणावा असा प्रकार सांगतों. व्यष्टि, समष्टि, स्थूलप्रपंच त्यासहित विश्वरूप विराटा-चा अकारमात्रेशीं अभेद जाण, आत्म्याच्या चार पादांमध्यें विश्व आदि आहे आणि ओंकाराच्या मात्रांमध्यें अकार आदि आहे ह्मणून दोन्ही एक जाण, सूक्ष्म प्रपंचसहित जो हिरण्यगर्भरूप तैजस त्यास उकाररूप जाण, तैजसही दुसरा आहे आणि उकारही दुसरा आहे ह्मणून दोघांना एक जाण. कारण, उपाधिसहित जो ईश्वररूप प्राज्ञ त्यास मकाररूप जाण, जसा ईश्वररूप प्राज्ञ तिसरा आहे तसा मकारही तिसरा आहे ह्मणून ईश्वररूपप्राज्ञ आणि मकार यांशीं एक जाण, तिघांचे ठायीं अनुगत जें परमार्थस्वरूप तुरीय आणि ओं-कारवर्णाच्या तिन्ही मात्रांचे ठायीं अनुगत जें ओंकाराचें परमार्थस्वरूप अ-मात्र त्याशीं अभिन्न जाण. जसें विश्वादिकाचे ठायीं तुरीय अनुगत आहे तसें अकारादिक तीन मात्रांचे ठायीं अमात्र अनुगत आहे ह्मणून ओंकाराचें अ-मात्ररूप आणि तुरीयरूप एक जाण या प्रकारेंकरून आत्म्याचे पाद आणि ओंकाराच्या मात्रांची एकता जाणून लयचिंतन कर. तें लयचिंतन सांगतों, विश्वरूप जो अकार तो तैजसरूप उकाराहून भिन्न नाहीं, किंतु उकाररूपच आहे, असें जें चिंतन तो येथें लय ह्मणावा. असेंच अन्य मात्रेचे ठायीं जाणावें. आणि ज्या उकाराच्या ठायीं अकाराचा लय केला त्या तैजसरूप उकाराचा प्राज्ञरूप मकाराचे ठायीं लय करावा आणि प्राज्ञरूप मकाराचा तुरीयरूप ओंकाराचें परमार्थरूप अमात्र त्याचे ठायीं लय करावा, कारण कीं स्थूलाची उत्पत्ति आणि लय सूक्ष्माचे ठायीं होतो ह्मणून विश्वरूप अकाराचा तैजसरूप उकाराचे ठायीं लय घडतो आणि सूक्ष्माचा उत्पत्ति व लय कारणाचे ठायीं होतो म्हणून तैजसरूप जो उकार त्याचा कारणप्राज्ञरूप मकाराचे ठायीं लय घडतो. या स्थानीं विश्वादिकांच्या ग्रहणास्तव समष्टिविराटादि आणि आपआपली त्रि-पुटी त्या सर्वांचें ग्रहण जाणावें; ज्या प्राज्ञरूप मकाराचे ठायीं उकाराचा लय

केला त्या मकाराचा तुरीयरूप जें ओंकाराचें परमार्थरूप अमात्र त्याचे ठायीं लय करावा. कारण कीं ओंकाराच्या परमार्थस्वरूपाचा तुरीयाशीं अभेद आहे. तो तुरीय ब्रह्मरूप आहे आणि शुद्धाचे ठायीं दोन्ही कल्पित आहेत; जें ज्याचे ठायीं कल्पित असतें तें त्याचें स्वरूप असतें, म्हणून ईश्वरसहित प्राज्ञरूप मकाराचा लय घडतो या प्रकारेंकरून ज्या ओंकाराच्या परमार्थरूप अमात्राचे ठायीं सर्वांचा लय केला तो मी आहें असें एकाग्रचित्तेंकरून चिंतन करावें. स्थावरजंगमरूप आणि असंग अद्वय असंसारी नित्यमुक्त निर्भय ब्रह्मरूप ओंकाराचें परमार्थस्वरूप मी आहें असें चिंतन करण्यापासून ज्ञानोदय होतो. या कारणास्तव ज्ञानद्वारा मुक्तिरूप फल देणारी ही ओंकाराची निर्गुण उपासना आहे. ही सर्वांहून उत्तम आहे. जो पूर्वप्रकारेंकरून ओंकारस्वरूपाशीं जाणतो तो मुनि म्हणावा. जो जाणत नाहीं तो मुनि नाहीं. कारण कीं मुनि नाम मनन करणाराचें आहे. हें ओंकाराचें चिंतन मननरूप आहे ज्यास ओंकाराचें चिंतनरूप मनन नाहीं तो मुनि नाहीं, हें मांडूक्यउपनिषदानुसार संक्षेपरूप ओंकाराचें चिंतन कथिलें आणीकही नृसिंहतापिनीत्यादि उपनिषदांमध्यें याचा प्रकार वर्णिला आहे. हें ओंकाराचें चिंतन परमहंसाचें गौप्य धन आहे. बहिर्मुख पुरुषांना याविषयीं अधिकार नाहीं. अत्यंत अंतर्मुखाशी अधिकार आहे. याविषयीं गृहस्थ अधिकारी नाहीं. धनपुत्रस्त्रीसंगादिरहित जो परमहंस तोच अधिकारी आहे. पूर्वप्रकारेंकरून ओंकाराचें ब्रह्मरूपेंकरून ध्यान केलें असतां ज्ञानद्वारा मोक्ष होतो. परंतु ज्या पुरुषाची इहलोक अथवा ब्रह्मलोक भोगाविषयीं कामना असेल आणि तीव्र वैराग्य नसून हट्टानें कामनेचा प्रतिबंध करून धनपुत्रादि त्यागून गुरूपदेशेंकरून ब्रह्मरूप ओंकाराचें ध्यान करील त्यास भोगाची कामना ज्ञानाविषयीं प्रतिबंध आहे म्हणून ज्ञान होणें नाहीं. किंतु ध्यान करीत असतांही शरीरत्यागानंतर त्यास अन्य शरीराची प्राप्ति होते आणि तो इहलोक भोगकामनेचा प्रतिबंध करून ध्यान करित होता म्हणून तो या लोकामध्यें अत्यंत ऐश्वर्यवान् पवित्र सत्कुलांत जन्म पावतो. तेथें पूर्वकामनानुसार सर्व भोग प्राप्त होऊन पूर्वजन्मींच्या ध्यानसंस्कारेंकरून पुनः विचाराचेठायीं अथवा ध्यानाचे ठायीं प्रवृत्त होतो. तदनं-

तर ज्ञान होऊन मोक्ष होतो अथवा ब्रह्मलोक भोगकामनेचा प्रतिबंध करून ओंकारब्रह्मरूपाचें ध्यान करण्यास जो प्रवृत्त तो शरीर त्यागून ब्रह्मलोकाप्रत जातो. तेथें मनुष्यांना पितरांना देवांना दुर्लभ जी स्वतंत्रता आहे तिच्या आनंदाचा भोग आणि हिरण्यगर्भाचें समग्र ऐश्वर्य सत्य संकल्पादिक त्यास प्राप्त होतें. आतां ज्या मार्गानें ब्रह्मलोकास जातो तो क्रम सांगतों, जो पुरुष ब्रह्मउपासनेविषयीं तत्पर आहे त्याच्या मरणकालीं इंद्रियें अंतःकरणादि यद्यपि सर्व मूर्छित आहेत तीं कांहींच जाणण्याविषयीं समर्थ नाहींत आणि त्याचें लिंगशरीर नेण्याविषयीं यमदूत त्यापाशीं येत नाहींत, तथापि अग्नि अभिमानी देवता त्याचें लिंगशरीर काढून आपल्या लोकाप्रत घेऊन जाते. मग त्या अग्निलोकांहून दिनाभिमानी देवता घेऊन जाते. मग त्यापासून शुक्लपक्षाभिमानी देवता आपल्या लोकाप्रत घेऊन जाते. मग त्याहून पुढें उत्तरायण षण्मासाभिमानी देवता त्यास घेऊन जाते. मग त्याहून पुढें संवत्सराभिमानी देवता त्यास घेऊन जाते. मग त्याहून पुढें देवलोक अभिमानी देवता त्यास घेऊन जाते. मग त्याहून पुढें वायु अभिमानी देवता त्यास घेऊन जाते. मग त्याहून पुढें सूर्यदेवता त्यास घेऊन जाते. मग त्याहून पुढें चंद्रदेवता घेऊन जाते. मग त्याहून पुढें विजुअभिमानी देवता आपल्या लोकास नेते, तेव्हां त्या विद्युल्लोकामध्यें त्या उपासकाजवळ हिरण्यगर्भ आज्ञेस्तव दिव्यपुरुष हिरण्यगर्भलोकवासी हिरण्यगर्भसमान रूप त्यास नेण्यास येतात. मग ते पुरुष विद्युल्लोकाहून वरुणलोकास घेऊन जातात. विजु अभिमानी देवता बरोबर येते. मग तेथून पुढें इंद्रलोकास घेऊन जातात. आणि वरुणदेवता इंद्रलोकपर्यंत हिरण्यगर्भलोकवासी पुरुष त्या उपासकाबरोबर असतात. मग त्याहून पुढें इंद्रदेवता प्रजापतिलोकपावेतों दोघांच्याबरोबर रहाते. मग त्याहून पुढें प्रजापति त्या दोघांच्याबरोबर ब्रह्मलोकीं जाण्याविषयीं समर्थ नाहीं म्हणून त्या दिव्यपुरुषाबरोबर तो उपासक ब्रह्मलोकीं पावतो. ब्रह्मलोकींचा अधिपति हिरण्यगर्भ आहे. सूक्ष्मसमष्टीचा अभिमानी चैतन्य हिरण्यगर्भ म्हणतात. त्यासच कार्यब्रह्म म्हणताहेत. त्याचें जें निवासस्थान त्यास ब्रह्मलोक म्हणतात. यद्यपि पूर्वरीतीकरून ओंकाराची उपासना शुद्धब्रह्मरूपेंकरून बोलिली म्हणून उपास-

काला शुद्धब्रह्माची प्राप्ति पाहिजे, तथापि शुद्धब्रह्माची प्राप्ति ज्ञानापासून होते आणि कामनारूप प्रतिबंधास्तव ज्यास ज्ञान होत नाहीं त्यास कार्य ब्रह्माची सायुज्यतारूप मुक्ति होते. ब्रह्मलोकीं प्राप्त जो उपासक त्यास हिरण्यगर्भ-समान ऐश्वर्य प्राप्त होतें, सत्यसंकल्प होतो, ज्या शरीराची इच्छा करील तसें त्याचें शरीर होतें, ज्या भोगाची वांच्छा करील तो सर्व भोग संकल्पेंकरून पावतो. तो जर एकाकालीं सहस्रशरीरें आणि त्या भोगाची पृथक् पृथक् इच्छा करील तर त्याचकालीं सहस्रशरीरें आणि त्या भोगाची पृथक् पृथक् सामग्री उत्पन्न होते. आतां फार काय सांगावें कीं जे कांहीं संकल्प करील ते सिद्ध होतात, परंतु जगताची उत्पत्ति पालन संहार सोडून अन्य सर्व ऐश्वर्य ईश्वरासमान होतें. यास सायुज्यमोक्ष ह्मणतात. असें हिरण्यगर्भसमान होत्साता बहुतकाल संकल्पसिद्ध दिव्यपदार्थमात्र भोगून प्रलयकालीं जेव्हां हिरण्यगर्भलोकाचा नाश होतो तेव्हां ज्ञान होऊन उपासकास विदेहमोक्षप्राप्ति होते. जशी ओंकाररूप ब्रह्माची उपासना करणारास ब्रह्मलोकप्राप्तिद्वारा मोक्षप्राप्ति होते तशी अन्यही उपनिषदांमध्यें ब्रह्माची उपासना बोलिली तिणेंकरूनही हेंच फल प्राप्त होतें, परंतु अहंग्रह उपासनावाचून अन्य उपासनेंकरून ब्रह्मलोकप्राप्ति होत नाहीं, हा प्रसंग सूत्र-कारानें व भाष्यकारानें चतुर्थाध्यायांत प्रतिपादन केला आहे. जसें नर्मदेश्वराचें शिवरूपेंकरून अथवा शालिग्रामाचें विष्णुरूपेंकरून ध्यान बोलिलें तें प्रतीक ध्यान आहे. अहंग्रह नाहीं. आणि मनाचें ब्रह्मरूपेंकरून अथवा आदित्याचें ब्रह्मरूपेंकरून ध्यान बोलिलें आहे तेंही प्रतीकध्यान आहे. अहंग्रह नाहीं. तेणेंकरून ब्रह्मलोकप्राप्ति होत नाहीं. सगुण अथवा निर्गुण ब्रह्माचा आपणाशीं अभेद चिंतन करावा त्यास अहंग्रहध्यान ह्मणतात, त्यापासूनच ब्रह्मलोकप्राप्ति होते. पूर्वी बोलिला जो मार्ग त्यास उत्तरायणमार्ग ह्मणतात, आणि देवयान मार्गही ह्मणतात. त्या देवयान मार्गानें जो उपासक ब्रह्मलोकास जातो त्यास पुनः संसार नाहीं. किंतु ज्ञान होऊन विदेहमुक्तीची प्राप्ति होते तेथें ज्ञान साधनें जीं गुरू-पदेशादि त्यांची अपेक्षा नाहीं. किंतु ब्रह्मलोकाचे ठायीं गुरूपदेशादि साधनां-वांचूनही ज्ञान होतें. कारण कीं ब्रह्मलोकामध्यें तमोगुण रजोगुणचा लेशही

नाहीं. केवल सत्वगुणप्रधान हा लोक आहे, तमोगुण नाहीं ह्मणून जडता आलस्यादिक नाहींत. रजोगुण नाहीं ह्मणून कामक्रोधादिरूप रजोगुणाचें कार्य विक्षेप नाहीं. केवल सत्वगुण आहे ह्मणून सत्वगुणाचें कार्य ज्ञानरूप प्रकाश त्या लोकामध्यें प्रधान आहे. ओंकाराची ब्रह्मरूपेंकरून जी पूर्वी उपासना केली होती तेव्हां ओंकारमात्रेचा अर्थ असा चिंतन केला होता कीं स्थूल उपाधिसहित विराट विश्व चैतन्य अकार वाच्य, सूक्ष्म उपाधिसहित चैतन्य हिरण्यगर्भ तैजस उकार वाच्य, कारणउपाधिसहित चैतन्य ईश्वर प्राज्ञ मकार वाच्य आहे. असा अर्थ जो पूर्वी चिंतन केला त्याची ब्रह्मलोकामध्यें स्मृति होते आणि सत्वगुणप्रभावास्तव असें विवेचन होतें कीं स्थूल उपाधिकरून चैतन्याचे ठायीं विराटपणा आणि विश्वपणा प्रतीत होतो. तो असा कीं स्थूल समष्टि दृष्टीकरून विराटपणा आणि व्यष्टि दृष्टीकरून विश्वपणा आणि समष्टि व्यष्टि स्थूल दृष्टीवांचून विराटभाव आणि विश्वभाव प्रतीत होत नाहींत. किंतु चैतन्य मात्र प्रतीति होते, तसेंच सूक्ष्म उपाधिसहित हिरण्यगर्भ तैजस चैतन्य उकार वाच्य आहे. त्यांतही समष्टि सूक्ष्म उपाधि दृष्टीकरून चैतन्याचे ठायीं हिरण्यगर्भत्व आणि व्यष्टि सूक्ष्म उपाधि दृष्टीकरून तैजसत्व प्रतीत होतें. सूक्ष्म उपाधि दृष्टीविना हिरण्यगर्भत्व आणि तैजसत्व प्रतीत होत नाहीं, तसेंच कारणोपाधिसहित ईश्वर प्राज्ञ चैतन्य मकार वाच्य, त्यांत समष्टि अज्ञान उपाधि दृष्टीकरून चैतन्याचे ठायीं ईश्वरत्व आणि व्यष्टि अज्ञान उपाधिदृष्टीकरून प्राज्ञत्व प्रतीत होतें. अज्ञान उपाधिदृष्टीविना ईश्वरत्व आणि प्राज्ञत्व प्रतीत होत नाहीं. जी वस्तु ज्याचे ठायीं अन्यदृष्टीकरून प्रतीत होते ती त्याचे ठायीं परमार्थेकरून नाहीं. जें ज्याचें रूप अन्य दृष्टिवांचून प्रतीत होतें तें त्याचें परमार्थरूप आहे. जसें एका पुरुषाचे ठायीं पित्याच्या दृष्टीकरून पुत्रता आणि प्रपित्याच्या दृष्टीकरून पौत्रतादिरूप भान होतें तें परमार्थेंकरून नाहीं, पुरुषाचा पिंड हें परमार्थ आहे. तसें स्थूल सूक्ष्म कारण उपाधिदृष्टीकरून जे विराट विश्वादिक रूप भान होतें तें मिथ्या आहे. चैतन्यमात्रच सत्य आहे. तें चैतन्य सर्व भेदरहित आहे. कारण कीं विराट आणि विश्वाचा जो भेद आहे ती उपाधि तर दोघांची यद्यपि स्थूल आहे तथापि समष्टि उपाधि विराटाची आणि व्यष्टि

उपाधि विश्वाची. त्या समष्टि व्यष्टि उपाधीकरून त्यांचा भेद आहे म्हणून स्वरूपेंकरून भेद नाहीं. तसा तैजसाचा हिरण्यगर्भाचा भेदही समष्टिव्यष्टि-उपाधीस्तव आहे. स्वरूपेंकरून नाहीं. तसाच ईश्वर प्राज्ञाचा भेदही समष्टि-व्यष्टिउपाधीस्तव आहे, स्वरूपेंकरून नाहीं. असा प्राज्ञाचा ईश्वराशीं अभेद आणि तैजसाचा हिरण्यगर्भाशीं अभेद आणि विश्वाचा विराटाशीं अभेद आहे. या प्रकारेंकरून स्थूलउपाधिवानाचा सूक्ष्मउपाधिवानाशीं अथवा कारण उपाधि-वानाशीं भेद नाहीं. कारण कीं स्थूल सूक्ष्म कारण उपाधिदृष्टि त्यागून चैतन्य स्वरूपाचे ठायीं कोणत्याही प्रकारचा भेद प्रतीत होत नाहीं आणि अनात्म्याशींही चैतन्याचा भेद नाहीं. कारण कीं अनात्मे देहादिक अविद्याकालीं प्रतीत होतात. परमार्थेकरून नाहींत. त्यांचाही चैतन्याशीं भेद घडत नाहीं. असें सर्व भेदरहित असंग निर्विकार नित्यमुक्त ब्रह्मरूप आत्मा ओंकाराचें लक्ष्य स्वयंप्रकाशरूप त्या उपासकाशीं भान होतें. तस्मात् हिरण्यगर्भलोकवासी जे त्यांस संसार नाहीं. यद्यपि महावाक्यविचारावांचून ज्ञान होत नाहीं तथापि ओंकाराचा विवेकच महावाक्यविवेक आहे, स्थूल उपाधिसहित चैतन्य अ-काराची वाच्य स्थूल उपाधि त्यागून चैतन्य मात्र अकाराचें लक्ष्य तसें सूक्ष्म उपाधिसहित चैतन्य उकाराचें वाच्य सूक्ष्मउपाधि त्यागून चैतन्यमात्र लक्ष्य, कारण उपाधिसहित चैतन्य मकाराचें वाच्य कारणउपाधि त्यागून चैतन्य-मात्र लक्ष्य, या प्रकारें उपाधिसहित विश्वादिक अकारादि मात्रांचें वाच्य आणि उपाधिरहित चैतन्य सर्व मात्रांचें लक्ष्य आहे. तसें नाम रूप सकल उपाधि-सहित चैतन्य ओंकार वर्णाचें वाच्य आणि नाम रूप सकल उपाधिरहित चैतन्य ओंकार वर्णाचें लक्ष्य आहे; असा ओंकाराचा आणि महावाक्याचा अ-र्थ एकच आहे, म्हणून ओंकारविवेकेंकरून अद्वैत ज्ञान होतें. असें आचार्य-मुखें श्रवण करून अदृष्ट नामें जो मध्यम शिष्य तो उपासनेचे ठायीं प्रवृत्त होऊन ज्ञानद्वारा परम पुरुषार्थरूप मोक्षाप्रत प्राप्त झाला, आतां ज्याशी निर्गुण उपासनेविषयीं अधिकार नाहीं त्याशी कर्तव्य बोलतों.

॥ मू. ओं. ॥

जर न होईल निर्गुण ध्यान । तर सगुण ईश्वरीं करावें मनाचें स्थापन ॥ जर न होईल उपासना सगुण । तर निष्कामकर्मेंकरून भजावा राम ॥ १९२ ॥ जर न होईल निष्काम कर्म । तरी करावें शुभ सकाम कर्म ॥ जर न होईल सकाम कर्म । तर हे शठ मरणजन्म वारंवार घेई पा ॥ १९३ ॥ ओंकाराचा अर्थ जाणून । अदृष्टि कृतकृत्य झाला पूर्ण ॥ जो हा तरंग पढेल जाण॥ त्यास ज्ञानदृष्टि पूर्ण दादु करो ॥१९४॥ इति श्रीविचारसागर ग्रंथ । पंडित निश्चलदास कृत ॥ अद्भुत संवाद प्रणव उपासना निश्चित । पंचम तरंगांत वर्णिली पैं ॥ १९५ ॥श्रीसच्चिदानंदार्पणमस्तु ॥ श्रीराम समर्थ ॥ ॥ ॥ ॥ ॥

विचारसागर तरंग सहावा.

श्रीगणेशाय नमः ॥ श्रीगुरुसच्चिदानंदाय नमः ॥

॥ मू. ओं. ॥

अनात्मवस्तु चैतन्याहून भिन्न ॥ सर्वही मिथ्या स्वप्नसमान॥ हें ऐकून तृतीय शिष्य बोले वचन ॥ जो का बुद्धिमान् तर्कदृष्टी ॥ १ ॥

टीकाः—चतुर्थ तरंगांत उत्तम अधिकाऱ्याचा उपदेश प्रकार बोलिला. पंचम तरंगांत मध्यम अधिकाऱ्याचा प्रकार वर्णिला. आतां या तरंगांत कनिष्ठ अधिकाऱ्याचा उपदेशप्रकार सांगतों. ज्यास बहुत शंका उत्पन्न होतात, त्याची यद्यपि बुद्धि तीव्र असते तथापि तो कनिष्ठ अधिकारी ह्मणावा. हा तरंग युक्तिप्रधान आहे, ह्मणून श्रवण केल्या अर्थाविषयीं ज्यास कुतर्क उत्पन्न होतात, त्यास या तरंगाचा उपयोग आहे. कुतर्केंकरून दूषित ज्याची बुद्धि तो कनिष्ठ अधिकारी ह्मणावा. तोच उपदेशप्रकार आतां सांगतों. पंचम तरंगामध्यें प्रणवउपासना आणि जगत्निरूपणाच्या पूर्वी असें बोलिलें कीं, चैतन्याहून भिन्न अज्ञान आणि तत्कार्य तो अनात्मा ह्मणतात, ते अनात्म पदार्थ सर्व स्वप्नाचे परी मिथ्या आहेत, ही वार्ता श्रवण करून दोघां बंधूंच्या प्रश्नाचा उपराम पाहून तर्कदृष्टि प्रश्न करतो.

॥ मू. ओं. ॥

पूर्वी जी वस्तु ज्ञात निश्चित ॥ तिची स्मृति स्वप्नांत होत ॥ जी जागृतींत अति अज्ञात ॥ ती नाहीं पहात कोणीही ॥ २ ॥

टीकाः—पूर्वी जो अत्यंत अज्ञात पदार्थ त्याचें स्वप्नामध्यें ज्ञान होत नाहीं, किंतु जागृतीमध्यें ज्याचें अनुभवज्ञान असतें त्याची स्वप्नामध्यें स्मृति होते, ह्मणून स्मृतिज्ञानाचे विषय जागृत पदार्थ सत्य होण्यास्तव त्यांचें स्वप्नामध्यें स्मृतिरूप ज्ञानही सत्य आहे. या कारणास्तव स्वप्नदृष्टांतेंकरून जा-

गृत पदार्थाप्रत मिथ्या बोलणें संभवत नाहीं. आतां अन्य प्रकारेंकरून स्वप्न-ज्ञानाचे विषयाची सत्यता प्रतिपादन करतों.

॥ मू. ओं. ॥

अथवा स्थूलातें लिंग देह त्यागून ॥ गजादि गिरि समुद्र-
वन ॥ बाहेर पहातसे जाऊन ॥ या हेतूस्तव स्वप्न मिथ्या
कसें ॥ ३ ॥

टीकाः—अथवा ह्मणजे अन्य प्रकारेंकरून स्वप्नाचें ज्ञान आणि त्याचे विषय सत्य आहेत. मिथ्या नाहींत. कारण कीं स्वप्नावस्थेचे ठायीं स्थूल शरीराशीं त्यागून लिंगशरीर बाहेर निघून सत्य गिरि समुद्रादिक पाहातें, म्हणून स्वप्न मिथ्या नाहीं. श्रीगुरु०—

॥ मू. ओं. ॥

हा हस्ती पुढें उभा जाण ॥ असें होत प्रत्यक्ष ज्ञान ॥ स्वप्ना-
मध्यें स्मृतिरूप ज्ञान ॥ कसें सुजाण होईल पैं ॥ ४ ॥

टीकाः—पूर्वकालसंबंधी पदार्थाचें जें ज्ञान ती स्मृति म्हणावी. जसा पूर्वीं पाहिला जो हस्ती त्याची, हा हस्ती अशी स्मृति ह्मणावी आणि हा हस्ती सन्मुख स्थित आहे असें हें ज्ञान स्मृति नाहीं किंतु प्रत्यक्षज्ञान म्हणावें. आणि स्वप्नामध्यें तर हा हस्ती पुढें स्थित आहे, हा पर्वत आहे, ही नदी आहे, असें ज्ञान होतें. ह्मणून जागृतमिध्यें पाहिल्या पदार्थाची स्वप्नामध्यें स्मृति नाहीं, किंतु हस्त्यादिकांचें प्रत्यक्षज्ञान आहे, आणि जर असें ह्मणेल कीं जागृतीमधील ज्ञात पदार्थाचेंच स्वप्नामध्यें ज्ञान होतें, अज्ञात पदार्थाचें ज्ञान होत नाहीं. ह्मणून जागृत पदार्थज्ञानसंस्कारेंकरून स्वप्नज्ञानाची उत्पत्ति होते. आणि संस्कारजन्य ज्ञान ती स्मृति ह्मणतात, ह्मणून स्वप्नाचें ज्ञान स्मृतिरूप आहे अशी आशंका घडत नाहीं. कारण कीं प्रत्यक्ष ज्ञान दोन प्रकारचें आहे. एक अभिज्ञारूप प्रत्यक्ष, दुसरें प्रत्यभिज्ञारूप प्रत्यक्ष, जसें नेत्रसंबंधें.रून हा हस्ती असें जें ज्ञान तें अभिज्ञाप्रत्यक्ष म्हणावें आणि पूर्वज्ञानसंस्कारेंकरून आणि इंद्रियसंबंधेंकरून जें ज्ञान तें प्रत्यभिज्ञाप्रत्यक्ष म्हणावें. जसा पूर्वीं पाहिला जो हस्ती तो हा हस्ती आहे असें जें ज्ञान होतें

तें प्रत्यभिज्ञाप्रत्यक्ष म्हणावें. त्यामध्यें पूर्व हस्तीचे ज्ञानाचा संस्कार आणि हस्तीशीं नेत्राचा संबंध हे प्रत्यक्ष प्रत्यभिज्ञेचे हेतू आहेत. यास्तव संस्कारजन्य ज्ञान स्मृतिरूपच होतें हा नियम नाहीं. किंतु प्रत्यभिज्ञाप्रत्यक्षही संस्कारजन्य होतें. परंतु इंद्रियसंबंधविना केवल संस्कारजन्य ज्ञान होतें तें स्मृतिज्ञान म्हणावें, स्वप्नामध्यें हस्त्यादिकांचें ज्ञान संस्कारजन्य नाहीं, किंतु निद्रारूप दोषजन्य आहे आणि हस्त्यादिकाचे परी स्वप्नामध्यें कल्पित इंद्रियेंही आहेत, ह्मणून इंद्रियजन्य आहे. यद्यपि स्वप्नपदार्थ साक्षिभास्य आहेत. इंद्रियजन्य ज्ञानाचे विषय नाहींत, तथापि अविवेक्याच्या दृष्टीकरून स्वप्नाचें ज्ञान इंद्रियजन्य बोलिलें. या प्रकारेंकरून स्वप्नाचें ज्ञान जागृत पदार्थांची स्मृति नाहीं, आणि निद्रेहून जागृत पुरुष असें म्हणतो कीं मी स्वप्नामध्यें हस्त्यादिकांना पाहता झालों, जर हस्त्यादिकांची स्वप्नाचे ठायीं स्मृति ह्मणावी तर जागृतींत असें बोलिलें पाहिजे कीं स्वप्नामध्यें हस्त्यादिकांचें स्मरण करता झालों. असें कोणीही बोलत नाहीं, ह्मणून जागृत पदार्थांची स्वप्नामध्यें स्मृति नाहीं आणि जागृतीमध्यें जो पहिला ऐकिला पदार्थ त्याचेंच स्वप्नामध्यें ज्ञान होतें हा नियम नाहीं. किंतु जागृतीमधील अज्ञात पदार्थांचेंही स्वप्नामध्यें ज्ञान होतें. कदाचित् स्वप्नामध्यें असे विलक्षण पदार्थ प्रतीत होत असतात कीं जे सर्व जन्मामध्यें कधीं ऐकिले पाहिले नाहींत. या कारणास्तव त्यांचें ज्ञान स्मृति नाहीं. यद्यपि या जन्मांतील पदार्थज्ञानाचा संस्कारच स्मृतीशीं हेतु आहे हा नियम नाहीं. किंतु अन्य जन्माच्या ज्ञानसंस्कारेंकरूनही स्मृति होते. कारण कीं अनुकूलज्ञानेंकरून प्रवृत्ति होते. अनुकूल ज्ञानावांचून प्रवृत्ति होत नाहीं. म्हणून बालकाची स्तनपानाचे ठायीं जी प्रथम प्रवृत्ति होते तिचा हेतु बालकाशीं स्तनपान अनुकूल आहे असें ज्ञान होतें. तेथें अन्य जन्माचे ठायीं जी स्तनपानाविषयीं अनुकूलता अनुभवली आहे तिच्या संस्कारेंकरून बालकाशी प्रथम अनुकूलतेची स्मृति होते. म्हणून जन्मांतरींच्या ज्ञानसंस्कारेंकरूनच स्मृति होते, तसें या जन्माचे ठायीं अज्ञात पदार्थांचीही अन्य जन्माच्या ज्ञानसंस्कारेंकरून स्वप्नाचे ठायीं स्मृति संभवते. तथापि असा स्वप्नामध्यें पदार्थ प्रतीत होतो कीं ज्याचें जागृतीमध्यें कोणत्याही जन्मांत ज्ञान संभवत नाहीं, जसा

आपल्या मस्तकाचा च्छेद आपल्या नेत्रेंकरून स्वप्नामध्यें पाहतो तो आपला मस्तकच्छेद नेत्रेंकरून जागृतीमध्यें कधींही पाहिली नाही, म्हणून जागृत पदार्थज्ञानसंस्कारेंकरून स्वप्नामध्यें स्मृति नाहीं. या प्रकारेंकरून स्वप्नस्मृतिरूप खंडणाविषयीं अनेक युक्ति ग्रंथकारांनीं बोलिल्या आहेत. परंतु स्वप्नस्मृति मानण्याविषयीं पूर्वोक्त जें दूषण तें अतिप्रबल आहे. कारण कीं स्मृतिज्ञानाचा विषय सन्मुख प्रतीत होत नाहीं. आणि स्वप्नामध्यें हस्त्यादिक सन्मुख प्रतीत होतात, या कारणास्तव व हत्यादिकांची स्वप्नामध्यें स्मृति नाहीं. आतां लिंगशरीर बाहेर निघून सत्य गिरि समुद्रादि पाहातें याचें उत्तर सांगतों.

॥ मू. ओं. ॥

जर लिंगदेह बाहेर निघेल । तर देह अमंगल होईल ॥
प्राणसहित सुंदर न दिसेल । यास्तव लिंग जाईल कसें पा ॥५॥

टीका:—जर स्थूलशरीराहून लिंगशरीर बाहेर निघून सत्य समुद्रादिक पाहील तर लिंगशरीर निघण्यानें जसें मरण अवस्थेचे ठायीं शरीर भयंकर प्रतीत होतें, तसें स्वप्नावस्थेचे ठायींही लिंगाभावेंकरून स्थूल शरीर अमंगल म्हणजे भयंकर आणि प्राणरहित मृतसमान झालें पाहिजे. आणि स्वप्नावस्थेमध्यें असें होत नाहीं. किंतु स्वप्नावस्थेमध्यें स्थूल शरीर प्राणसहित असतें आणि जागृतीच्या परी सुंदर म्हणजे मंगलरूप असतें म्हणून स्थूल शरीराबाहेर लिंग शरीर स्वप्नावस्थेमध्यें निघत नाहीं. आणि जर असें म्हणेल कीं स्वप्नावस्थेमध्यें प्राण तर जात नाहींत, किंतु अंतःकरण आणि इंद्रियें बाहेर जाऊन सत्य पर्वतादिकांस पाहतात म्हणून स्थूल शरीर मरणावस्थेसमान भयंकर होत नाहीं. आणि प्राण बाहेर जाण्याचें कांहीं प्रयोजनही नाहीं, कारण कीं प्राणांच्या ठायीं ज्ञानशक्ति नाहीं. किंतु क्रियाशक्ति आहे; म्हणून बाह्यपदार्थ ज्ञानाचे ज्यामध्यें सामर्थ्य आहे तींच जातात. अंतःकरण आणि ज्ञानेंद्रियांमध्यें ज्ञानशक्ति आहे. आणि प्राणाच्या परी कर्मेंद्रियांचे ठायीं ज्ञानशक्ति नाहीं. क्रियाशक्ति आहे म्हणून प्राण आणि कर्मेंद्रियें शरीरामध्यें राहतात म्हणून मरण निमित्त दहनादिकाचें संरक्षण घडतें एवं अंतःकरण व ज्ञानेंद्रियें बाह्य पर्वतादिकांना पाहून पुनः प्राण आणि कर्मेंद्रियासमीप येतात ही आशंका घडत नाहीं. कारण कीं स्थूल

सूक्ष्म समाजामध्यें सर्वांचा स्वामी प्राण आहे. प्राणरहित पाहातांक्षणींच शरीरास ठेवीत नाहींत. बाहेर नेऊन दहन करतात. स्पर्श झाला असतां स्नान करतात. ह्मणून स्थूल शरीराचें सार प्राण आहे. तसेंच सूक्ष्म शरीरामध्येंही प्रधान प्राण आहे. प्राण व इंद्रियादिक परस्पर श्रेष्ठत्वाविषयीं विवाद करून प्रजापतीच्या समीप जाऊन बोलिले कीं, हे भगवन् आमच्यामध्यें कोण श्रेष्ठ आहे. तेव्हां प्रजापति बोलिला कीं, तुम्हीं सर्वांनीं स्थूलशरीराचे ठायीं प्रवेश करून एकेकांनीं निघून जावें. ज्याच्या निघण्यानें शरीर अमंगलरूप होऊन पडेल तो तुमच्यामध्यें श्रेष्ठ आहे. मग प्रजापतीच्या वचनेंकरून नेत्रादिक इंद्रियांनीं एकेकांच्या अभावानें अंधादिरूप शरीराची स्थिति पाहिली आणि प्राणानें निघण्याचा उद्योग करतांक्षणींच शरीर पडूं लागलें; तेव्हां सर्वांनीं हा निश्चय केला कीं, आमचा सर्वांचा स्वामी प्राण आहे. या कारणास्तव जंवपर्यंत शरीरांत प्राण आहे तंवपर्यंत इंद्रियादिक राहतात, शरीराहून प्राण निघतांक्षणींच सर्व निघून जातात, यास्तव सूक्ष्म समाजामध्यें प्राणच प्रधान आहे, त्याच्या निघण्यावांचून अंतःकरण व ज्ञानेंद्रियें बाहेर निघत नाहींत. किंवा अंतःकरण आणि ज्ञानेंद्रियें भूतांच्या सत्वगुणाचें कार्य आहे. त्यामध्यें ज्ञानशक्ति आहे क्रियाशक्ति नाहीं. प्राणामध्यें क्रियाशक्ति आहे त्याच्या बलेंकरून मरणसमयीं लिंगशरीर या स्थूलाशीं त्यागून लोकांतरास जातें आणि प्राणबलेंकरून इंद्रियद्वारा अंतःकरणवृत्ति बाहेर घटादिकासमीप जाते. आणि प्राणसहायतेवांचून अंतःकरणादिकाचें बाहेर गमन संभवत नाहीं. ह्मणूनच योगशास्त्रामध्यें बोलिलें आहे कीं प्राणनिरोधावांचून मननिरोध होत नाहीं, प्राणसंचारेंकरून मनाचा संचार होतो, प्राणनिरोधेंकरून मनाचा निरोध होतो. यास्तव मनाचा निरोधरूप जो राजयोग त्याची ज्यास इच्छा तेणें प्राणनिरोधरूप हटयोगाचें अनुष्ठान करावें. या कारणास्तवही प्राणाधीन अंतःकरणाचें गमन आहे. प्राण निघाल्यावांचून अंतःकरण व ज्ञानेंद्रियें बाहेर निघत नाहींत आणि स्वप्नामध्यें प्राणादिकांपैकीं कोणी स्थूलशरीराबाहेर जाऊन सत्य पर्वतादिकाप्रत पाहतात हें संभवत नाहीं. किंवा कोणी पुरुष आपल्यासंबंधीशीं स्वप्नामध्यें मिळून जो व्यवहार करतो तो जागृत झाल्यावर तो संबंधी नि-

झाला असतां त्यास असें स्मरत नाहीं कीं रात्रीं तूं मजला भेटला होतास आणि अमुक व्यवहार केला होता आणि पूर्वपक्षीच्या रीतीनें तर तो बाहेर निघून त्यासंबंधीशीं भेटून सत्य व्यवहार करतो याकरतां त्याच्या भेटण्याचें आणि त्या व्यवहाराचें संबंधीशीं ज्ञान झालें पाहिजे. आणि जेव्हां तो संबंधी मिळेल तेव्हां त्यानें बोलिलें पाहिजे आणि सिद्धांत मतामध्यें तो संबंधी आणि त्याचा संयोग सर्व अंतरींच कल्पित आहे. किंवा जर बाहेर जाऊन सत्य पदार्थ पाहातो तर रात्रीमध्यें निजलेला पुरुष हरिद्वारामध्यें माध्यान्हींचा तप्त सूर्य, मंदिरगंगेहून पूर्वेस आणि नील पर्वत गंगेहून पश्चिमेस पाहातो, तेथें रात्रीमध्यें माध्यान्हींचा सूर्य नाहीं. गंगेहून पूर्व दिशेस मंदिरही नाहीं आणि गंगेहून पश्चिमेस नील पर्वत नाहीं म्हणून सत्य पदार्थांचें पाहणें स्वप्नामध्यें असंभव आहे. आणि जागृतीची स्मृति अथवा स्वप्नामध्यें बाहेर निघून ईश्वरकृत पर्वतादिकांचें ज्ञान होतें हे दोन्ही पक्ष निराकरण केले, आतां सिद्धांत सांगतों.

मू. ओं. ॥

वास्तव अंतरींच उपजत ॥ सर्व समाज त्रिपुटीसहित ॥ हा अर्थ वेद प्रतिपादित ॥ जो सर्व प्रमाणांत शिरोमणी ॥ ६ ॥

टीकाः—यद्यपि जागृत पदार्थांची स्मृति आणि लिंगशरीर बाहेर निघणें संभवत नाहीं, तथापि जागृतीच्या परी ज्ञाता ज्ञान ज्ञेय त्रिपुटी स्वप्नामध्यें प्रतीत होते, म्हणून कंठाच्या नाडीमध्येंच सर्व कांहीं उत्पन्न होतें. सर्व प्रमाणांत श्रेष्ठ जो वेद तेणें कथिलें आहे मांडूक्य उपनिषदामध्यें हा प्रसंग आहे कीं जागृत पदार्थ स्वप्नामध्यें प्रतीत होत नाहींत. किंतु रथमार्गादि सर्व स्वप्नामध्यें नवीन उत्पन्न होतात. म्हणून पर्वतादि जे कांहीं स्वप्नांत पाहतो ते सर्व नवीन उत्पन्न होतात. जर स्वप्नामध्यें नवीन पर्वतादिकांचा स्वीकार न करावा तर त्यांचें प्रत्यक्ष ज्ञान स्वप्नामध्यें होतें तें न झालें पाहिजे. कारण कीं विषयाशीं इंद्रियांचा अथवा अंतःकरणवृत्तीचा संबंध प्रत्यक्ष ज्ञानाचा हेतु आहे. वास्तव पर्वतादिक विषय आणि त्यांच्या ज्ञानाचें साधन इंद्रियें वा अंतःकरण सर्व अंतरींच उत्पन्न होतात. यद्यपि स्वप्नपदार्थ शुक्तिरजतादिवत्

साक्षिभास्य आहेत, त्यांच्या ज्ञानाविषयीं इंद्रियांचा अथवा अंतःकरणाचा उपयोग नाहीं, ह्मणून स्वप्नामध्यें पर्वतादि ज्ञेयांची उत्पत्ति मानणें योग्य आहे, परंतु ज्ञाता, ज्ञान आणि इंद्रियें यांची उत्पत्ति मानणें योग्य नाहीं, तथापि जसें स्वप्नामध्यें पर्वतादिक प्रतीत होतात तसेंच इंद्रियें व अंतःकरण प्राणसहित स्थूल शरीर प्रतीत होतें, त्याचीही उत्पत्ति मानली पाहिजे, किंवा स्वप्नामध्यें नेत्रादिकांची जी विषयता भासते ती व्यवहारिक नेत्रादिकांची विषयता तर स्वप्नपदार्थांच्या ठायीं घडत नाहीं. कारण कीं समसत्तावान् पदार्थांची आपसामध्यें साधकबाधकता घडते हें पंचम तरंगामध्यें प्रतिपादन केलें आहे, ह्मणून व्यवहारिक नेत्रादिक शरीराचे ठायीं असतांही त्यांस स्वप्नाच्या पदार्थांची विषमसत्ता होण्यास्तव स्वप्नांतील पर्वतादिकांच्या ज्ञानाची विषयता घडत नाहीं. कारण कीं व्यवहारिक जीं इंद्रियें तीं आपआपल्या गोलकांशीं त्यागून कार्य करण्याविषयीं समर्थ होत नाहींत आणि स्वप्नामध्यें हस्तपादादि गोलक तर दुसऱ्याशीं निश्चल दिसतात आणि हस्तामध्यें रत्न घेऊन हाका मारीत धावतो ह्मणून स्वप्नामध्यें इंद्रियांची उत्पत्ति आवश्य मानिली पाहिजे. तसें सुखदुःखाचें ज्ञान आणि सुखदुःखज्ञानाचा आश्रय प्रमाता स्वप्नामध्यें प्रतीत होतो. कारण कीं न झाल्या पदार्थांची प्रतीति होत नाहीं. यास्तव सर्व त्रिपुटीसमाज स्वप्नामध्यें उत्पन्न होतो आणि अनिर्वचनीय ख्यातीची ही रीति आहे कीं, जितकें भ्रमज्ञान व त्या ज्ञानाचे विषय सर्व अनिर्वचनीय उत्पन्न होतात. विषयावांचून ज्ञान होत नाहीं हा सिद्धांत आहे. अन्य शास्त्रमतामध्यें अन्य पदार्थांचें अन्य रूपेंकरून भान होतें तो भ्रम ह्मणतात, सिद्धांतामध्यें तर जसा पदार्थ असतो तसेंच ज्ञान होतें. ह्मणून भ्रमस्थलींही विषयांची उत्पत्ति आवश्य होते. विषयांवांचून ज्ञान होत नाहीं. या प्रकारेंकरून स्वप्नामध्यें त्रिपुटीची प्रतीति होण्यास्तव सर्व समाज उत्पन्न होतो. याविषयीं अशी शंका होते कीं, स्वप्नपदार्थ जे प्रतीत होतात. त्यांची उत्पत्ति अंगीकारिली आणि स्वप्नदृष्टांतेंकरून जागृतीचे पदार्थ सिद्धांतमतामध्यें जसे मिथ्या बोलिले तसे जागृतपदार्थांच्या परी उत्पत्तिमान् होण्यास्तव स्वप्नाचेही पदार्थ सत्य झाले पाहिजेत आणि स्वप्नांतील पदार्थांची उत्पत्ति न मानिली तर हा दोष नाहीं. कारण कीं जागृ-

तीचे पदार्थ तर उत्पन्न होत्साता प्रतीत होतात आणि स्वप्नामध्यें पदार्थ न होऊन प्रतीत होतात. ह्मणून स्वप्नामध्यें होण्यावांचून पदार्थांचें ज्ञान भ्रमरूप आहे. त्यांची उत्पत्ति मानणें योग्य नाहीं. याचें समाधान सांगतों.

॥ मू. ओं. ॥

साधन सामग्रीरहित ॥ उपजे तें मिथ्या होत ॥ यास्तव स्वप्नही सामग्रीराहित ॥ होत मिथ्याभूत जाण तूं ॥ ७ ॥

टीकाः—ज्याचे उत्पत्तीविषयीं जितकी देशकालादि सामग्री साधन ह्मणजे कारण पाहिजे तितक्या सामग्रीवांचून जें उपजतें तें मिथ्या ह्मणतात. आणि स्वप्नाचे हस्त्यादिकांच्या उत्पत्तियोग्य देशकाल नाहींत, कारण कीं बहुत कालामध्यें आणि बहुत देशांमध्यें उपजण्यायोग्य हस्त्यादिक ते क्षणमात्र कालामध्यें आणि सूक्ष्म कंठदेशामध्यें उपजतात ह्मणून मिथ्या आहेत. यद्यपि स्वप्नावस्थेमध्यें देशकाल अधिक प्रतीत होतात तथापि अन्य पदार्थांच्या परी स्वप्नामध्यें अधिक काल आणि अधिक देशही अनिर्वचनीय प्रातिभासिक उत्पन्न होतात. कारण कीं विषयावांचून प्रत्यक्ष ज्ञान होत नाहीं आणि स्वप्नामध्यें अधिक देशकालाचें ज्ञान होतें. आणि व्यवहारिक देशकाल न्यून आहेत ह्मणून प्रातिभासिक उत्पन्न होतात, परंतु स्वप्नावस्थेमध्यें उत्पन्न जे प्रातिभासिक देशकाल ते स्वप्नस्थ हस्त्यादिकांचें कारण नाहींत. कारण कीं, जें कारण असतें तें प्रथम उत्पन्न होतें आणि कार्य मागून उत्पन्न होतें. स्वप्नाचे देशकाल आणि हस्त्यादिक एककालींच उत्पन्न आहेत, ह्मणून त्यांचा कार्यकारणभाव घडत नाहीं. आणि व्यवहारिक देशकाल न्यून आहेत हस्त्यादिकांयोग्य नाहींत ह्मणून स्वप्नपदार्थ देशकाल सामग्रीवांचून उत्पन्न होतात या हेतूस्तव मिथ्या आहेत आणि स्वप्नामध्यें स्वप्नस्थ हस्त्यादिकांची मातादिसामग्री नाहीं ह्मणून स्वप्नपदार्थ मिथ्या आहेत, यद्यपि स्वप्नस्थ पदार्थांची मातादिक प्रतीत होतात, तथापि स्वप्नस्थ मातापिता स्वप्नपदार्थोत्पत्तीचें कारण नाहींत. कारण कीं माता, पिता आणि पुत्र एका क्षणीं बरोबर व उत्पन्न आहेत. ह्मणून त्यांचा कार्यकारणभाव घडत नाहीं. ज्या अविद्येपासून निद्रेसहित स्वप्नपदार्थ उत्पन्न झाले तीच अविद्या त्या पदार्थांविषयीं माता व पिता व पुत्रपणा उत्पन्न करते.

या प्रकारेंकरून स्वप्नपदार्थांच्या उत्पत्तीविषयीं अन्य कोणी सामग्री नाहीं, किंतु अविद्याच निद्रारूप दोषासहित कारण आहे. जें दोषसहित अविद्येपासून जन्य होतें तें शुक्तिरजताचे परी मिथ्या आहे. या कारणास्तव स्वप्नपदार्थ सत्य नाहींत, मिथ्या आहेत. त्यांचें उपादानकारण अंतःकरण अथवा साक्षात् अविद्याच आहे. पहिल्या पक्षांत साक्षिचैतन्य स्वप्नाचें अधिष्ठान आहे आणि दुसऱ्या पक्षामध्यें ब्रह्मचैतन्य स्वप्नाचें अधिष्ठान आहे. या प्रकारेंकरून अंतःकरणाचा अथवा अविद्येचा परिणाम आणि चैतन्याचा विवर्त स्वप्न आहे. याविषयीं अशी शंका होते कीं, दुसऱ्या पक्षामध्यें ब्रह्मचैतन्य स्वप्नाचें अधिष्ठान आणि अविद्या उपादानकारण बोलिली त्यामध्यें अधिष्ठान ज्ञानेंकरून कल्पिताची निवृत्ति होते आणि स्वप्नाचें अधिष्ठान ब्रह्म आहे म्हणून ब्रह्मज्ञानावांचून जागृतींत स्वप्नाची निवृत्ति न झाली पाहिजे. आणीक शंका करतों. जसें स्वप्नाचें अधिष्ठान ब्रह्म आणि उपादानकारण अविद्या आहे तसेंच वेदांतसिद्धांतामध्यें जागृतव्यवहारिक पदार्थांचेंही अधिष्ठान ब्रह्म आहे आणि उपादानकारण अविद्या आहे, म्हणून जागृत पदार्थांना व्यवहारिकत्व आणि स्वप्नपदार्थांना प्रातिभासिकत्व असा भेद न झाला पाहिजे. कारण कीं, दोघांचें अधिष्ठान ब्रह्म आहे आणि उपादानकारण अविद्या आहे म्हणून जागृति व स्वप्न दोन्ही व्यवहारिक झालीं पाहिजेत अथवा दोन्ही प्रातिभासिक झालीं पाहिजेत. या दोन्ही शंका घडत नाहींत. कारण कीं, प्रथम शंकेचें हें समाधान आहे कीं निवृत्ति दोन प्रकारची आहे, हें पूर्वीं ख्यातिनिरूपण प्रसंगीं बोलिलें आहे. कारणसहित कार्याचा विनाशरूप अत्यंतनिवृत्ति स्वप्नाची जागृतीमध्यें ब्रह्मज्ञानावांचून घडत नाहीं. परंतु दंडादिप्रहारेंकरून जसा घटादिकाचा मृत्तिकेचे ठायीं लय होतो तसा स्वप्नाचा हेतु जो निद्रादोष त्याच्या नाशेंकरून अथवा स्वप्नाची विरोधी जागृति तिच्या उत्पत्तीकरून अविद्येचे ठायीं लयरूप निवृत्ति स्वप्नाची ब्रह्मज्ञानावांचून संभवते. आतां दुसरी जी शंका केली कीं जागृति व स्वप्न दोन्ही समान झालीं पाहिजेत हें घडत नाहीं. कारण कीं जागृत देहादिक पदार्थ उत्पत्तीविषयीं तर अन्य दोषरहित केवल अनादि अविद्याच उपादानकारण आहे आणि स्वप्न पदार्थोत्पत्तीविषयीं तर निद्रादोषसहित

अविद्या साह्याय्यक आहे. या कारणास्तव अन्य दोषरहित केवळ अविद्याजन्य व्यवहारिक ह्मणतात आणि दोषसहित अविद्याजन्य प्रातिभासिक ह्मणतात. स्वप्न-पदार्थ निद्रादोषसहित अविद्याजन्य होण्यास्तव प्रातिभासिक आहेत, आणि जागृत पदार्थ अन्यदोषरहित अविद्याजन्य होण्यास्तव व्यवहारिक ह्मणतात. या प्रकारेंकरून स्वप्नपदार्थांचे ठायीं जागृत पदार्थांहून विलक्षणता आहे. परंतु हें संपूर्ण तीन प्रकारची सत्ता मानून स्थूल दृष्टीनें बोलिलें, विचारदृष्टीनें तर तीन प्रकारची सत्ता घडत नाहीं, आणि जागृति व स्वप्नाची परस्परविलक्षण-ताही घडत नाहीं. यद्यपि वेदांतपरिभाषादिक ग्रंथामध्यें पूर्वप्रकारेंकरून व्यव-हारिक प्रातिभासिक पदार्थांचा भेद बोलिला ह्मणून तीन सत्ता मानिल्या आहेत. तद्वतच विद्यारण्यस्वामीनेंही तीन प्रकारची सत्ता वर्णिली आहे. देहादिपदार्थ-रूप सृष्टि द्विप्रकार आहे. ईश्वररचित ती बाह्य आहे आणि जीवरचित ती मनोमय आंत आहे. त्यांत जीवरचित अंतर ती मनोमय साक्षिभास्य आहे, आणि ईश्वररचित जी ती प्रमाता प्रमाणांचे विषय आहे. आणि अंतर मनो-मय देहादिक तेच जीवांना सुखदुःखांचे हेतु आहेत, आणि बाह्य जे ईश्वर-रचित ते सुखदुःखाचे हेतू नाहींत. याकरतां मनोमय पदार्थांची निवृत्ति मुमु-क्षूस अपेक्षित आहे, आणि बाह्य प्रपंच सुखदुःखहेतु नाहीं ह्मणून त्याची निवृत्ति अपेक्षित नाहीं. जसे दोन पुरुषांचे पुत्र विदेशामध्यें गेले. त्यांत एका-चा पुत्र मरण पावला आणि एकाचा पुत्र जिवंत होता. तो जीवंत पुत्र बहुत ऐश्वर्य प्राप्त होऊन त्याणें कोणीं पुरुषद्वारा आपल्या पित्यास आपल्या ऐश्वर्य-प्राप्तीचा आणि दुसऱ्याचे मरणाचा समाचार पाठविला तेव्हां तो समाचार सांगणारा दुष्ट होता म्हणून जीवंत पुत्राच्या पित्यास सांगतो कीं तुझा पुत्र मरण पावला आणि मृतपुत्र पित्यास सांगतो कीं तुझा पुत्र शरीरेंकरून निरोगी बहुत ऐश्वर्य प्राप्तवान् आहे. थोडक्या काळांत हस्त्यारूढ होऊन समारंभानें येईल. असें त्या वंचकाचें वचन ऐकून जीवंत पुत्राच्या पित्यास थोर दुःख झालें आणि मृत पुत्राच्या पित्यास थोर हर्ष झाला. या प्रकारेंक-रून देशांतरामध्यें ईश्वरचित पुत्र जीवंत असतांही मनोमय पुत्र मरण पावला म्हणून दुःखी झाला त्यास ईश्वररचित जीवंताचें सुख नाहीं. तसाच दुसऱ्या-

चा ईश्वररचित पुत्र मेला त्याचें दुःख होत नाहीं. मनोमय जीवंत आहे. त्याचें सुख होतें म्हणून जीव सृष्टिच सुखदुःखहेतु आहे. ईश्वरसृष्टि सुखदुःख-हेतु नाहीं. या प्रकारेंकरून विद्यारण्यस्वामींनें जीवसृष्टि आणि ईश्वरसृष्टि दोन प्रकारची बोलिली, त्यांत जीवसृष्टि प्रातिभासिक आणि ईश्वरसृष्टि व्यावहारिक आहे, अशीच अनेक ग्रंथकारांनीं तीन प्रकारची सत्ता बोलिली. चैतन्याची पारमार्थिक सत्ता आहे, आणि चैतन्याहून भिन्न जड पदार्थांची दोन प्रकारची सत्ता आहे. एक व्यावहारिक सत्ता दुसरी प्रातिभासिक सत्ता आहे. सृष्टीच्या आदिकालीं ईश्वरसंकल्पेंकरून उत्पन्न जें केवल अविद्येचें कार्य पंचभूतें आणि तत्कार्य त्यांची व्यावहारिक सत्ता आहे आणि दोषसहित अविद्येचें कार्य स्वप्न शुक्ति रजतादिकांचा प्रातिभासिकता आहे. या प्रकारकरून जागृतिपदार्थांची व्यावहारिकसत्ता आणि स्वप्नाची प्रातिभासिक सत्ता बोलिली; तथापि सर्व अनात्म पदार्थांची प्रातिभासिकच सत्ता आहे म्हणून दोन प्रकारचीच सत्ता आहे. चैतन्याची परमार्थसत्ता आणि चैतन्याहून भिन्न सकल अनात्म्याची प्रातिभासिक सत्ता आहे, जागृतीची व स्वप्नाची किंचिन्मात्रही विलक्षणता सिद्ध होत नाहीं. या उत्तम सिद्धांताचें प्रतिपादन करतों.

॥ मू. ओं. ॥

सामग्रीविण उपजत ॥ यास्तव स्वप्नसृष्टि मिथ्या निश्चित ॥
देशकालाचा लेश नसे ज्यांत॥सर्व जग उपजत ज्यामध्यें ॥८॥
स्वप्नासमान जाण जगत ॥ सत्यतेचा लेश नाहीं किंचित् ॥
जशी जागृती नाहीं स्वप्नांत॥आणि स्वप्न जागृतींत नसे पैं॥९॥

टीकाः—देशकालसामग्रीवांचून स्वप्नाचे हस्तिपर्वतादिक उत्पन्न होतात, म्हणून मिथ्या म्हणतात, तशीच आकाशादिक प्रपंचसृष्टि ब्रह्मापासून होते, त्या ब्रह्माचे ठायीं देशकालाचा लेशही नाहीं यद्यपि स्वप्नामध्यें हस्तिपर्वतादिकांच्या योग्य देशकाल नाहींत, तथापि अल्पदेश अल्पकाल आहेत, तसे आकाशादि उत्पत्तीविषयीं अल्पदेश अल्पकालही नाहींत. कारण कीं देशकालरहित परमात्म्यापासून आकाशादिकांची क्रमेंकरून उत्पत्ति बोलिली. या कारणास्तव तैत्तिरीयश्रुतीमध्यें आकाशादिकांची क्रमेंकरून उत्पत्ति बोलिली, परंतु देश-

कालाची उत्पत्ति बोलिली नाहीं. आणि सूत्रभाष्यकारांनींही देशकालांची उत्पत्ति बोलिली नाहीं. त्याविषयीं तैतिरीयश्रुतीचा आणि सूत्रभाष्यकारांचा हा अभिप्राय आहे कीं आकाशादिक प्रपंचाची उत्पत्ति देशकालसामग्रीवांचून होते ह्मणून आकाशादिक प्रपंच स्वप्नाचे परी मिथ्या आहे. यद्यपि मधुसूदनस्वामीनें देशकाल साक्षात् अविद्येचें कार्य बोलिलें ह्मणून मायाविशिष्टपरमात्म्यापासून मायेचे परिणाम देशकाल होतात. मग त्यानंतर आकाशादिकांची उत्पत्ति होते. यास्तव योग्य देशकालांपासून आकाशादिक प्रपंचाची उत्पत्ति संभवते. तथापि मधुसूदनस्वामीचा हा अभिप्राय नाहीं कीं देशकाल प्रथम होतात आणि आकाशादिक उत्तर होतात. कारण कीं अतीत कालामध्यें होतें तें प्रथम आणि पूर्व ह्मणतात आणि भविष्य कालामध्यें होतें तें उत्तर आणि पश्चात् ह्मणतात. आकाशादि उत्पत्तीहून प्रथम देशकाल उत्पन्न होतात, या वाक्यानें आकाशादि उत्पत्तिकालाहून पूर्वी कालउपहित परमात्मा देशकालाचें अधिष्ठान आहे हें सिद्ध होईल, यास्तव देशकालांच्या उत्पत्तीविषयीं पूर्वकालाची अपेक्षा होईल आणि कालाच्या उत्पत्तीवांचून पूर्व काल असिद्ध आहे, यास्तव आकाशादिकांहून पूर्वकालीं देशकालादिक होतात हें बोलणें संभवत नाहीं, किंतु मधुसूदनस्वामीचा हा अभिप्राय आहे कीं जसा भूतभौतिक प्रपंच प्रतीत होतो तसेच देशकालही प्रतीत होतात आणि आत्म्याहून भिन्न कोणीच नित्य नाहींत, ह्मणून देशकाल नित्य नाहींत. आणिक न झाल्याची प्रतीति होत नाहीं ह्मणून आकाशादिकांच्या परी देशकालादिकांची उत्पत्ति होते ते देशकाल मायेचा परिणाम आणि चैतन्याचा विवर्त आहेत, जो विवर्त असतो तो कोणाचा कारण होत नाहीं ह्मणून आकाशादिप्रपंचोत्पत्तीविषयीं देशकाल कारण घडत नाहींत किंवा कारण प्रथम असतें कार्य उत्तर असतें. आकाशादिप्रपंचाहून देशकाल प्रथम आहेत हें बोलणें संभवत नाहीं, ही वार्ता आतांच कथिली ह्मणूनही देशकालांशीं आकाशादिप्रपंचाची कारणता घडत नाहीं, किंतु स्वप्नाच्या पितापुत्राच्या परी देशकालसहित आकाशादिप्रपंच मायाविशिष्ट परमात्म्यापासून उत्पन्न होतो आणि कोणी पदार्थ कोण्या देशामध्यें कोण्या कालामध्यें उत्पन्न होतात. अन्य देशांत अन्यकालांत होत नाहींत. तसेंच सर्व पदार्थ प्रलय-

कालामध्यें उत्पन्न होत नाहींत किंतु सृष्टिकालामध्येंच उत्पन्न होतात. ह्मणून देशकालांची कारणता प्रतीत होते, तरीही ज्या मायेपासून देशकालप्रपंचाची उत्पत्ति होते त्या मायेपासूनच देशकालाचे ठायीं कारणता आणि प्रपंचाचे ठायीं कार्यता प्रतीत होते आणि आकाशादिप्रपंचाचे देशकाल कारण नाहींत. आतां पूर्ववादी शंका करतो. न झाल्या पदार्थांची तर प्रतीति होत नाहीं आणि सिद्धांतामध्येंही अंगीकार नाहीं. जर न झाल्याची प्रतीति मानिली तर असत्ख्यातीचा अंगीकार होईल. आणि न झाल्यावांचून वंध्यापुत्रादिक त्यांचीहि प्रतीति झाली पाहिजे. ह्मणून न झाल्याची प्रतीति होत नाहीं, ह्मणून देशकालांचे ठायींच कारणता नसेल तर देशकालांचे ठायीं सर्व पदार्थांची कारणता मायाबलेंकरूनही प्रतीत न झाली पाहिजे आणि देशकालाचे ठायीं तर कारणता प्रतीत होते ह्मणून देश, काल सर्व प्रपंचाचें कारण आहेत. आणि जर सिद्धांती असें ह्मणतील कीं सर्व प्रपंचाचें कारण ब्रह्म आहे, ब्रह्माचीच कारणता देशकालाचे ठायीं प्रतीत होते, देशकालाचे ठायीं कारणता नाहीं, तर तेंही घडत नाहीं. कारण कीं जसें देशकालांचें अधिष्ठान ब्रह्म आहे तसें सर्व प्रपंचाचें अधिष्ठान ब्रह्म आहे. देशकालामध्येंच ब्रह्माची कारणता प्रतीत होते, अन्यामध्यें होत नाहीं या बोलण्याविषयीं कांहींही हेतु नाहीं. ह्मणून अधिष्ठानब्रह्माची कारणता देशकालांत जर प्रतीत होईल तर ब्रह्म सर्व प्रपंचाचें अधिष्ठान आहे ह्मणून सर्व प्रपंचामध्यें कारणता प्रतीत झाली पाहिजे. कोणाचे ठायीं कारणता आणि कोणाचे ठायीं कार्यता असा भेद न झाला पाहिजे. किंवा देशकालामध्यें कारणता नाहीं आणि ब्रह्माचे ठायीं कारणता आहे, ती ब्रह्माची कारणता देशकालाचे ठायीं प्रतीत होते, या बोलण्यानें अन्यथाख्यातीचा अंगीकार होईल. कारण कीं अन्य वस्तूची अन्य रूपेंकरून जी प्रतीति, ती अन्यथाख्याति ह्मणतात, देशकाल कारण नाहींत, यास्तव कारणाहून अन्य कारण त्याची अन्य रूपेंकरून ह्मणजे कारणरूपेंकरून प्रतीति मानण्याविषयीं अन्यथाख्यातीचा अंगीकार होईल आणि सिद्धांतमतामध्यें अन्यथाख्यातीचा अंगीकार नाहीं. जर या स्थानीं अन्यथाख्याति मानिली तर शुक्तीचे ठायीं अनिर्वचनीय रुप्याची उत्पत्ति सिद्धांतांत मानिली आहे, ती निष्फल

होईल. कारण कीं अन्यथाख्यातीमध्यें दोन मतें आहेत. एक तर अन्य देशामध्यें स्थित पदार्थांची अन्य देशामध्यें प्रतीति ती ह्मणावी अन्यथा-ख्याति, जसें स्त्रीचे हस्तस्थित रजताची शुक्तिदेशाचेठायीं प्रतीति, अथवा अन्य पदार्थांची अन्य रूपेंकरून प्रतीति ही दुसरी अन्यथाख्याति, जशी शुक्तीचीच रजतरूपेंकरून प्रतीति ती अन्यथाख्याति. असें सर्व भ्रमस्थळीं अन्यथाख्यातीकरून निर्वाहा संभवतो. मग अनिर्वचनीय रजतादिकांच्या उत्पत्तीचें कथन असंगत होईल. आणिक सिद्धांती असें ह्मणेल कीं विषयासमान ज्ञान होतें, अन्य वस्तूचें अन्य रूपेंकरून ज्ञान संभवत नाहीं, ह्मणून रजताकार ज्ञानाचा विषयही अनिर्वचनीय रजत उत्पन्न होतें. या अद्वैतसिद्धांतामध्यें कारणाहून अन्य जो देशकाल त्याचे ठायीं ब्रह्माच्या कारणतेचें ज्ञान संभवत नाहीं. यास्तव देशकालांचे ठायीं कारणता जी प्रतीत होते तिचें न झाल्याचें भान संभवत नाहीं. अथवा ब्रह्माचे ठायीं स्थित जी कारणता तिचें भान संभवत नाहीं, किंतु देशकालाचे ठायींच कारणता आहे, तिचें भान होतें. या प्रकारेंकरून आकाशादि प्रपंचाचें कारण देशकाल नाहींत हें कथन असंगत आहे, ही शंका घडत नाहीं. कारण कीं ब्रह्माची कारणता देशकालाचे ठायीं प्रतीत होते. जशी जपाकुसुमसंबंधी स्फटिकामध्यें पुष्पाची रक्तता प्रतीत होते आणि अधिष्ठानाची सत्यता स्वप्नकालामध्यें मिथ्या हास्ति-पर्वतादिकांचेठायीं प्रतीत होते. तेथें स्फटिकामध्यें अनिर्वचनीय रक्ततेच्या उत्पत्तीचा अंगीकार नाहीं, किंतु पुष्पाची रक्तता स्फटिकामध्यें प्रतीत होते. ह्मणून श्वेतस्फटिकाची रक्तरूपेंकरून प्रतीति होण्यास्तव रक्ततेच्या ज्ञानाविषयीं अन्यथाख्यातीच मानिली आहे. तसें स्वप्नामध्यें मिथ्या पदार्थांचे ठायीं सत्यता प्रतीत होते, तेथें अनिर्वचनीय सत्यता त्या पदार्थांचे ठायीं उत्पन्न होते हें कथन तर सत्यमिथ्या वचनाच्या परी संभवत नाहीं. आणि न झाल्याची प्रतीति होत नाहीं, किंतु स्वप्नअधिष्ठान चैतन्याची सत्यता मिथ्या पदार्थांचे ठायीं प्रतीत होते. यास्तव मिथ्या पदार्थांची सत्यरूपेंकरून प्रतीति होण्यास्तव सत्यतेच्या ज्ञानाविषयीं अन्यथाख्यातीच मानिली आहे. तशीच अधिष्ठान ब्रह्माची कारणता देशकालांचे ठायीं अन्यथाख्यातीकरून प्रतीत

होते आणि जर असें ह्मणेल कीं स्वप्न व स्फटिक या इतक्या स्थानीं अन्यथाख्याति मानिली तर सर्व भ्रमस्थानीं अन्यथाख्यातीच मानिली पाहिजे; अशी शंका घडत नाहीं. कारण कीं शुक्तिरजतादिकांचे ठायीं अन्यथाख्याति मानण्याविषयीं हा दोष बोलिला आहे कीं विषयाहून विलक्षण ज्ञान घडत नाहीं; आणि जेथें स्फटिकाचे ठायीं रक्ततेचें ज्ञान होतें तेथें रक्तपुष्पाचा स्फटिकाशीं संबंध आहे ह्मणून स्फटिक संबंधी पुष्पाची रक्तता स्फटिकाचे ठायीं प्रतीत होते. कारण कीं अंतःकरणाची वृत्ति जेव्हां-पुष्पाकार होते तेव्हां वृत्तीचा विषय रक्तपुष्प संबंधी स्फटिक आहे ह्मणून पुष्पाची रक्तता स्फटिकाचे ठायीं प्रतीत होते. आणि शुक्तीचें तर रजतरूपेंकरून ज्ञान संभवत नाहीं, कारण कीं शुक्तिदेशाचे ठायीं अनिर्वचनीय अथवा व्यवहारिक रजताचा तर अन्यमताचे ठायीं अंगीकार नाहीं, किंतु शक्ति आहे त्या शुक्तिसंबंधेंकरून शुक्तिसमानाकार अंतःकरणाची वृत्ति व्हावी, रजताकार अंतःकरणवृत्ति न व्हावी. म्हणून अविद्येचा परिणाम आणि चैतन्याचा विवर्त अनिर्वचनीय रजत आणि त्याचें ज्ञान उत्पन्न होतात आणि स्फटिकाचे ठायीं रक्तता प्रतीत होते त्या समयीं स्फटिक आणि रक्तपुष्प या दोघांशीं वृत्तीचा संबंध होतो. रक्तपुष्पसंबंधेंकरून रक्ताकारवृत्ति होऊन स्फटिकाशीं संबंध होतो. त्यांत स्फटिकाचे ठायी जी रक्तता ती पुष्पाची छाया आहे, म्हणून पुष्पाचा धर्म रक्तता स्फटिकामध्यें त्या वृत्तीचा विषय आहे. या प्रकारेंकरून जेव्हां दोन पदार्थांचा संबंध होतो तेव्हां एकाच्या धर्माची दुसऱ्याचे ठायीं प्रतीति संभवते. तेथें अन्यथाख्यातिच संभवते. जेथें दोन पदार्थांचा संबंध नाहीं तेथें अन्यथाख्याति नाहीं, किंतु अनिर्वचनीयख्याति आहे. जशी पुष्पसंबंधी स्फटिकाचे ठायीं पुष्पाची रक्तता प्रतीत होते, तसाच स्वप्नस्थ हस्त्यादिपदार्थादिकांचाही अधिष्ठानचैतन्याशीं संबंध आहे, म्हणून चैतन्याचा धर्म सत्यता ही चैतन्यसंबंधी हस्त्यादिकांच्या ठायीं प्रतीत होतो, ती अन्यथाख्याति आहे, तशी अधिष्ठानचैतन्याचा धर्म कारणता अधिष्ठानचैतन्यसंबंधी देशकालांचे ठायीं प्रतीत होते. आणीक जी पूर्वी आशंका केली होती कीं अधिष्ठानचैतन्याचा संबंध सर्व प्रपंचाशीं आहे. जर संबंधीचा धर्म अन्यथाख्यातीनें

अन्याचे ठायीं प्रतीत होतो तर चैतन्याची कारणता सर्व प्रपंचाचेठायीं प्रतीत झाली पाहिजे. ही शंका घडत नाहीं. कारण कीं जशीं स्वप्नामध्यें दोन शरीरें उत्पन्न होतात, त्यांत एक पितृशरीर दुसरें पुत्रशरीर. तेथें दोन्ही शरीराशीं स्वप्नाधिष्ठानचैतन्याचा संबंध आहे. तरी पितृशरीराचे ठायीं अधिष्ठानचैतन्याची कारणता प्रतीत होते आणि पुत्रशरीराचे ठायीं पितृजन्य पुत्र अशी कार्यता प्रतीत होते. या प्रकारेंकरून अधिष्ठानचैतन्याशीं संबंध तर सर्वांचा आहे, तरी देशकालाचे ठायीं चैतन्यधर्म कारणता प्रतीत होते आणि अन्याचे ठायीं कार्यता प्रतीत होते. अथवा अधिष्ठानचैतन्य असंग आहे, तें कोणाचेंच परमार्थेंकरून कारण नाहीं. यद्यपि मायेचे ठायीं आभास आहे तो कारण आहे, तथापि आभासाचें स्वरूप मिथ्या आहे. जो आपण मिथ्या असतो तो दुसऱ्याचें कारण घडत नाहीं. यास्तव परमात्याचे ठायीं प्रपंचाची कारणता असती तर त्याची देशकालाचे ठायीं भ्रमेंकरून प्रतीति संभवती. ती परमात्म्याचे ठायीं कारणता नाहीं, परमात्मा कारणतादिधर्मरहित असंग आहे. त्याची कारणता देशकालाचे ठायीं प्रतीत होते, हें बोलणें संभवत नाहीं. किंतु मायाकृत अनिर्वचनीय देशकाल, अनिर्वचनीय कारणतावान् होतात आणि परमार्थेंकरून देशकाल कारण नाहींत, जसा पुत्रहीन पुरुष स्वप्नामध्यें पुत्र पौत्र या दोघांनां पाहातो, तेथें पुत्र पौत्रांचीं शरीरें अनिर्वचनीय होतात, आणि पुत्र शरीराच्या ठायीं पौत्रशरीराची अनिर्वचनीयकारणता आहे. तेथें परमार्थेंकरून पुत्रशरीर आणि पौत्रशरीराचा परस्पर कार्यकारणभाव होत नाहीं. जसें अनिर्वचनीय कारण देशकाल प्रतीत होतात, परमार्थेंकरून देशकाल आणि आकाशादिक प्रपंच, यांचा कार्यकारणभाव नाहीं, या प्रकारेंकरून देशकालसामग्रीवांचून जागृत प्रपंचाची उत्पत्ति होते म्हणून स्वप्नाच्या परी जागृतिही मिथ्या आहे. आणि जसे स्वप्नाचे स्त्रीपुत्रादिक स्वप्नामध्येंच सुखदुःखाचे हेतु आहेत, जागृतींत त्यांचा अभाव आहे, तसाच जागृत पदार्थांचा स्वप्नामध्यें अभाव आहे, म्हणून दोन्हीही समान आहेत. आणि जर असें म्हणेल कीं स्वप्नानंतर पुनः जागृत होतो तेव्हां पहिल्या जागृतीचे जे पदार्थ तेच दुसऱ्या जागृतीमध्यें राहतात आणि प्रथम

स्वप्नाचे पदार्थ दुसऱ्या स्वप्नामध्यें राहात नाहींत, ह्मणून स्वप्नपदार्थाहून जागृत पदार्थ विलक्षण आहेत, ही शंका सिद्धांताऽज्ञानी पढतमूर्खांना होते. कारण कीं संसारप्रवाह अनादि आहे, त्यामध्यें जीवांना जागृत स्वप्न सुषुप्ति होते. जागृतकालामध्यें स्वप्नसुषुप्ति नष्ट होते आणि स्वप्नकालामध्यें जागृति व सुषुप्ति नष्ट होते, तसेंच सुषुप्तिकालामध्यें जागृति व स्वप्न नष्ट होतें, परंतु स्वप्नसुषुप्ति होते तेव्हां जागृतकालाचे स्त्रीपुत्रादिक निवृत्त होत नाहींत, किंतु जसेचे तसेच राहतात. त्यांचें ज्ञान मात्र निवृत्त होतें. पुनः जागृत होतो तेव्हां प्रथम जागृतीच्या विद्यमान पदार्थांचें ज्ञान होतें, ही अज्ञानी मूर्खांची दृष्टि आहे. आणि सिद्धांत असा आहे कीं सर्व पदार्थ चैतन्याचा विवर्त आणि अविद्येचा परिणाम आहे, ह्मणून शुक्तिरजताच्या परी ज्या काळीं जो पदार्थ प्रतीत होतो त्याकाळीं अधिष्ठान चैतन्याश्रित अविद्येचा द्विविध परिणाम होतो. अविद्येचा तमोगुणांश घटादिविषयरूप परिणाम होतो आणि अविद्येचा सत्वगुणांश ज्ञानरूप परिणाम होतो. यद्यपि चैतन्याशीं ज्ञान ह्मणतात ह्मणून सत्वगुणाचा परिणाम ज्ञान आहे हें बोलणें संभवत नाहीं, तथापि सर्वव्यापक चैतन्य ज्ञान नाहीं, किंतु साभास वृत्तीचे ठायीं आरूढ चैतन्य ज्ञान ह्मणतात. यास्तव चैतन्याचे ठायीं ज्ञान व्यवहाराची संपादक वृत्ति आहे. या प्रकारेंकरून चैतन्याचे ठायीं ज्ञानपणाची उपाधि वृत्ति आहे तिचे ठायींही ज्ञानशब्दाचा प्रयोग होतो. असें लोकांमध्यें ह्मणतात कीं घटाचें ज्ञान उत्पन्न झालें, पटाचें ज्ञान नष्ट झालें, त्यासमयीं वृत्त्यरूढ चैतन्याचा तर उत्पत्तिनाश संभवत नाहीं, किंतु वृत्तीचाच उत्पत्ति व नाश होतो आणि ज्ञानाचा उत्पत्ति नाश ह्मणतात, ह्मणून वृत्तीचे ठायींच ज्ञानशब्दाचा प्रयोग आहे. तें वृत्तिरूप ज्ञान सत्वगुणाचा परिणाम हें बोलणें संभवतें. त्या वृत्तिरूप परिणामामध्यें चैतन्याचा आभास होतो आणि घटादिक विषयरूप परिणामामध्यें चैतन्याचा आभास होत नाहीं. कारण कीं ते विषय आणि वृत्ति यद्यपि दोन्ही अविद्येचा परिणाम आहेत तथापि घटादिक विषय तर अविद्येच्या तमोगुणाचा परिणाम आहे ह्मणून मलिन आहे. त्यामध्यें आभास होत नाहीं आणि वृत्ति सत्वगुणाचा परिणाम स्वच्छ आहे.

ह्मणून त्यामध्यें आभास होतो. या प्रकारेंकरून वृत्तीशीं चैतन्यआभास ग्रहणाची योग्यता होण्यास्तव वृत्ति अवच्छिन्न चैतन्य ज्ञान ह्मणतात आणि साक्षी ह्मण-तात, आणि घटादिविषयांना आभास ग्रहणाची योग्यता नाहीं ह्मणून विषया-वच्छिन्न चैतन्य ज्ञान नाहीं आणि साक्षीही नाहीं. या प्रकारेंकरून जागृतीचे पदार्थ आणि त्यांचें ज्ञान दोन्ही बरोबरच उत्पन्न होतात आणि बरोबरच नष्ट होतात, हा वेदाचा गूढ सिद्धांत आहे. ह्मणून प्रथम जागृतीचे पदार्थ दुसऱ्या जागृतींत राहातात हें बोलणें संभवत नाहीं. यद्यपि स्वप्नाहून जागृत पुरुषांना अशी प्रत्यभिज्ञाप्रत्यक्ष होते कीं जे पूर्वीं पदार्थ होते तेच हे पदार्थ आहेत, ह्मणून जागृतपदार्थांचा ज्ञानसमकालीं उत्पत्तिनाश संभवत नाहीं, किंतु ज्ञाना-हून प्रथमच असतात आणि ज्ञाननाशानंतरही राहातात; तथापि जसे स्वप्न-पदार्थ त्याच क्षणामध्यें उत्पन्न होतात आणि असे प्रतीत होतात कीं हे पर्व-तसमुद्रादि माझ्या जन्माहूनही प्रथम उत्पन्न झाले आहेत, एवं तत्काल उत्पन्न जे पदार्थ त्यांचे ठायीं बहुकाल स्थिरतेची भ्रांति होते, ह्मणून ज्या अविद्येनें मिथ्या पर्वतसमुद्रादि उत्पन्न केले त्या अविद्येपासून बहुतकाल स्थिरता आणि स्थिरतेची प्रतीति अनिर्वचनीय उत्पन्न होते, तशीच जागृतपदार्थांचे ठायीं बहुतकाल स्थिरता नाहीं, किंतु अविद्याबलेंकरून मिथ्या स्थिरता त्या पदार्थां-बरोबर उत्पन्न होऊन प्रतीत होते, आणि जर असें ह्मणेल कीं स्वप्नपदार्थ साक्षात् अविद्येचा परिणाम आहेत आणि जागृत पदार्थ साक्षात् अविद्येचा परिणाम नाहींत, किंतु घटोत्पत्ति दंड चक्र कुलालांपासून होते तशीच सर्व पदार्थांची उत्पत्ति आपआपल्या कारणापासून होते, साक्षात् अविद्येपासून नाहीं. जर साक्षात् अविद्येचा परिणाम असते तर आकाशादिक्रमेंकरून पंचभूतांची उत्पत्ति आणि पंचीकृत भूतांपासून ब्रह्मांडाची उत्पत्ति श्रुतींमध्यें बोलिली ती असंगत होईल, यास्तव ईश्वरकृत जागृतपदार्थ आपआपल्या उपादानाचा परि-णाम आहेत, साक्षात् अविद्येचा परिणाम नाहींत आणि स्वप्नाचे सर्व पदार्थ अविद्येचा परिणाम आहेत त्यांची एक अविद्या उपादान होण्यास्तव त्या पदा-र्थांची आणि त्यांच्या ज्ञानांची एक अविद्येपासूनच एककालीं उत्पत्ति संभवते. जागृतपदार्थ भिन्न भिन्न कारणांपासून उत्पन्न होतात. कार्याहून प्रथम कारण

असतें आणि कारणाचे ठायीं कार्याचा लय होतो ह्मणून घटोत्पत्तीहून प्रथम, आणि घटनाशानंतर मृत्पिंड राहातो. या प्रकारेंकरून कोणी पदार्थ अल्प काल स्थिर आणि कोणी अधिक काल स्थिर कार्यकारण आहेत तसे स्वप्नाचे नाहींत ही शंका घडत नाहीं.कारण कीं जागृतपदार्थांच्या परी स्वप्नपदार्थांचेठायीं कार्यकारण-भाव प्रतीत होतात. जसें कोणास असें स्वप्न होतें कीं माझ्या गाईशीं वत्स झाला, अथवा माझ्या स्त्रीस पुत्र झाला. त्यांत गाय आणि स्त्रीचे ठायीं कारणतेची प्रतीति होते. वत्स आणि पुत्राचे ठायीं कार्यता आणि अल्पकाल स्थिरता प्रतीत होते. आणि हे सर्व समकालींच आहेत.कोणी कोणाचे कारण नाहींत. किंतु गाय व वत्सादिकांचें अविद्याच उपादान आहे. तसेच जागृतीच्या ठायीं कोणी अधिककाल स्थायि कारणरूपेंकरून, कोणी न्यूनकालस्थायि कार्यरूपेंकरून प्रतीत स्वप्नाचेपरी होतात. कोणी कोणाचें परस्पर कार्य कारण नाहींत. किंतु साक्षात् अविद्येचें कार्य आहेत, आणि श्रुतीमध्यें ज्या क्रमेंकरून सृष्टि बोलिली तेथें सृष्टिप्रतिपादनाविषयीं श्रुतीचा अभिप्राय नाहीं, किंतु अद्वैतबोधनाविषयीं अभिप्राय आहे, सर्व पदार्थ परमात्म्यापासून उत्पन्न झाले म्हणून त्याचा विवर्त आहेत. जो ज्याचा विवर्त असतो तो तत्स्वरूपच असतो म्हणून सर्व नामरूपात्मक सृष्टि ब्रह्माहून पृथक् नाहीं,ब्रह्मच आहे. हा अर्थ बोधन करण्याकरतां सृष्टि बोलिली, सृष्टीचें अन्य प्रयोजन नाहीं. तेथें क्रमाचें जें कथन तें स्थूलदृष्टिवान् जो त्यास विपरीतक्रमेंकरून लयचिंतनानिमित्त आहे. त्याचेंही अद्वैतबोधच प्रयोजन आहे, म्हणून क्रमकथनाविषयीं अभिप्राय नाहीं. आणि सृष्टीविषयीं क्रम नाहीं. किंतु सर्व पदार्थ एक अविद्येपासून उत्पन्न आहेत ह्मणून त्यांचा परस्पर कार्यकारणभाव आणि पूर्वोत्तरभाव अविद्याकृत स्वप्नाचेपरी मिथ्याच प्रतीत होतो, आणि श्रुतीनें त्यांची आपआपणामध्यें कार्यकारणता आणि पूर्वोत्तरता बोलिली ती लयचिंतनानिमित्त बोलिली. ध्यानामध्यें हा नियम नाहीं, कीं जसें स्वरूप असतें तसेंच ध्यान करावें; म्हणून जागृत पदार्थांचा आपआपणामध्यें कारणकार्यभाव नाहीं. किंतु सर्व पदार्थ साक्षात् अविद्येचें कार्य आहेत आणि शुक्तिरजताचेपरी अथवा स्वप्नाचेपरी अविद्यावृत्त्युपहित साक्षीकरून सर्वपदार्थांचा प्रकाश होतो म्हणून सर्व पदार्थ साक्षीभास्य आहेत आणि ज्ञाना-

कार आणि ज्ञेयाकार, अविद्येचे परिणाम एकाच कालांत उत्पन्न होतात, आणि तत्कालींच नाश पावतात, म्हणून जेव्हां पदार्थांची प्रतीति होते, तेव्हांच प्रतीतीचा विषय पदार्थ होतात, अन्य कालामध्यें होत नाहींत, शास्त्रामध्यें यासच दृष्टिसृष्टिवाद म्हणतात, या पक्षामध्यें पदार्थांची अज्ञात सत्ता नाहीं. ज्ञात सत्ता आहे. अद्वैतवादामध्यें हा सिद्धांतपक्ष आहे. या पक्षामध्यें दोन सत्ता आहेत, तीन सत्ता नाहींत. कारण कीं अनात्मपदार्थ सर्व स्वप्नाचेपरी प्रातिभासिक आहेत. प्रतीतिकालाहून भिन्नकालामध्यें अनात्म्याची सत्ता नाहीं, म्हणून तिसरी व्यावहारिक सत्ता नाहीं. या पक्षामध्यें सर्व अनात्मपदार्थ साक्षिभास्य आहेत. प्रमाताप्रमाणांचे विषय कोणीच नाहींत, कारण कीं अंतःकरण आणि इंद्रियें आणि घटादि सर्व त्रिपुटी आणि या त्रिपुटींचें ज्ञान स्वप्नाचेपरी एककालामध्यें उत्पन्न होतें, त्यांचा विषयविषयी भाव घडत नाहीं आणि घटादि विषय आणि नेत्रादिक इंद्रियें व अंतःकरण, हीं ज्ञानाहून प्रथम त्रिपुटी असावी. मग नेत्रादिद्वारा अंतःकरणवृत्तिरूप ज्ञान प्रमाणजन्य मानावें, तर अंतःकरण इंद्रियें विषय तिन्ही ज्ञानाचे पूर्वकाली नाहींत. किंतु ज्ञानसम कालीच स्वप्नाचे परी त्रिपुटी उत्पन्न होते म्हणून त्रिपुटीजन्य ज्ञान कोणीच नाहीं. परंतु ज्ञानकालीं स्वप्नाचे परी त्रिपुटीजन्यता प्रतीत होते म्हणून जागृत पदार्थ साक्षिभास्य आहेत आणि प्रमाणजन्य ज्ञानाचा विषय नाहींत म्हणून स्वप्नसमान मिथ्या आहेत, किंवा जागृतीमध्यें कित्येक पदार्थ मिथ्यारूपेंकरून ज्ञात आहेत आणि कित्येक सत्यरूपेंकरून ज्ञात आहेत आणि बहुतकालाचे आहेत. त्यांत कोणी नष्ट होतात आणि कोणी तत्समान उत्पन्न होतात. अशा प्रपंचधारेचा उच्छेद कधीही होत नाहीं. म्हणून जंवपर्यंत ज्ञान ज्यास नाहीं तोंपर्यंत त्यास प्रपंच प्रतीत होतो आणि ज्यास ज्ञान होतें त्यास प्रपंच प्रतीत होत नाहीं. त्या ज्ञानप्राप्तीचीं साधनें वेदगुरु आहेत. त्यांपासून परमसत्यतेची प्राप्ति होते. या प्रकारें कित्येक पदार्थांचा मिथ्यापणा आणि कित्येकांचा नाश आणि कित्येकांची उत्पत्ति आणि वेदगुरूपासून परम पुरुषार्थाची प्राप्ति हें सर्व जागृतीमध्यें स्वप्नाचे परी अविद्याकृत मिथ्या आहे. वासिष्ठामध्यें असे अनंत इतिहास बोलिले आहेत. क्षणमात्र स्वप्नामध्यें बहुत

काल प्रतीत होतो आणि जागृतीच्या परी स्थायी पदार्थ प्रतीत होतात आणि त्यांपासून बहुत काल भोग होतो ह्मणून जागृत पदार्थांची स्वप्नाहून किंचित् विलक्षणता नाहीं, किंतु आत्मभिन्न सर्व मिथ्या आहेत. ॥ शिष्यउवाच ॥

॥ मू. ओं. ॥

॥ लक्षावधि कल्प अनंत । हा संसार उपजलासे निश्चित ॥
॥ त्यामाजीं ज्ञानी मात्र मुक्त होत । अज्ञ बहुत बद्ध असती ॥१०
॥ जर संसार मिथ्या स्वप्नसमान । घटिका प्रहर असावा जाण ॥
॥ तर बद्ध मुक्त व्यवस्था कवणालागून।श्रवणादिक संपूर्ण व्यर्थ होत ११

टीकाः—ईश्वरसृष्टि अनंत कल्पांपासून अनादि आहे, त्यामध्यें ज्ञानी मुक्त आहेत आणि अज्ञानी बद्ध आहेत, जर हें स्वप्नासमान ह्मणावें तर एक क्षण अथवा एक घडी अथवा प्रहरपर्यंत स्वप्न राहतें, तद्वत् संसारही क्षण अथवा घटिका किंवा प्रहरकाल अथवा किंचित् अधिक काल असावा, आणि स्वप्नाचे परी स्वल्पकालस्थायी संसार असता तर अनादि कालाचा बंध होणार नाहीं आणि बंधनिवृत्तिरूप मोक्षानिमित्त जी श्रवणादि साधनें आहेत तीं निष्फल होतील, यद्यपि पूर्वोक्त सिद्धांतामध्यें बंध मोक्ष वेदगुरूंचा अंगीकार नाहीं, किंतु चैतन्य नित्यमुक्त आहे. अविद्येचा परिणाम चैतन्याचे ठायीं नानाप्रकारचा विवर्त होतो, तेणेंकरून आत्मरूपाची किंचित् मात्रही हानि नाहीं. आत्मा सदां असंग एकरस आहे, आजपर्यंत कोणीच मुक्त झाला नाहीं, पुढेंही होणार नाहीं किंतु चैतन्य नित्यमुक्त आहे. अविद्या आणि अविद्यापरिणामाचा चैतन्याशीं कोणत्याही कालीं संबंध नाहीं, याकरतां बंध आणि वेद गुरु श्रवणादिक आणि समाधि व मोक्ष यांची प्रतीति स्वप्नाचे परी अविद्याजन्य आहे, ह्मणून मिथ्या आहे, यांच्या ठायीं बहुत काल स्थिरता ही अविद्याजन्य आहे. तथापि हा कथन केला जो सिद्धांत त्यास न जाणून स्थूल दृष्टीचा हा प्रश्न आहे ॥ श्रीगुरुरु० ॥

॥ मू. ओं. ॥

अग्रध देवाशी स्वप्नांत ॥ जसा भ्रम उपजला यथार्थ ॥ शिष्या
तुज तसेच निश्चित ॥ बंध मोक्ष प्रतीत होताती ॥ १२ ॥

टीकाः—हे शिष्य, यद्यपि निद्रादोषास्तव स्वप्नामध्यें अध्यापक अध्ययन वेद शास्त्र पुराण धर्मशास्त्र अध्ययन कर्त्ता कर्म आणि त्यांचें फल प्रतीत होतें आणि त्यास सर्व पदार्थांचे ठायीं सत्यतेची भ्रांति होते, तथापि ते स्वप्नाचे सर्व पदार्थ मिथ्या आहेत, तसेच जागृतीचे पदार्थ मिथ्या आहेत, त्यांचे ठायीं सत्यताप्रतीति तो भ्रम आहे. ओंवीमध्यें बंध मोक्ष असे शब्द आहेत, या शब्दानें सर्व अनात्मपदार्थ ग्रहण करावे. ह्मणून मी तुझा गुरु आहें अशी प्रतीति होऊन तुजला बंधनिवर्तक उपदेश करतों ही तुजला मिथ्या प्रतीति आहे. जसें अग्रधदेवाशी स्वप्नामध्यें मिथ्या प्रतीतीचे विषय गुरुवेदादिक अनिर्वचनीय उत्पन्न झाले तसेच तुझ्या प्रतीतीचे विषय मी गुरुआदिकरून सर्व अनिर्वचनीय मिथ्या आहेत. तें अग्रधदेवाचें स्वप्न सांगतों. एक अग्रधनामें देव अनादिकाल निद्रिस्त होत्साता स्वप्न पाहता झाला. त्या स्वप्नामध्यें त्यास असी प्रतीति झाली कीं मी. चांडाळ महादुःखी आहें आणि आस्थि मज्जा रुधिर त्वचा मांस मेद वीर्य या सप्तधातूंनीं माझें मुख भरलें आणि महाघोर भयंकर सर्प व्याघ्रादियुक्त वनाचे ठायीं भ्रमण करित होत्साता त्या वनामध्येंच अनंत स्थानें पाहता झाला. कोठें नाना भयंकर, प्राणी, सन्मुख भक्षण करण्याकरतां धावतात आणि कोठें रुधिरेंकरून भरलेलें कुंड त्यामध्यें पडलेले प्राणी हाहाकार शब्द करतात आणि कोठें लोखंडाचे तप्त स्तंभास बांधलेले प्राणी रडतात, आणि कोठें तप्तवाळूयुक्त मार्गांत नग्न पदेंकरून चालवितात, आणि त्यांना भट लोहमयदंडेंकरून ताडण करतात. या प्रकारें नाना भयंकर स्थानें पाहता झाला, कदाचित् आपणही अपराध करून त्या दुःखाप्रत प्राप्त झाला, आणि कोठें दिव्यस्थानीं उत्तम देव विराजतात. त्या देवांचे दिव्य भोग आहेत, अमृतदर्शनमात्रेंकरून त्यास तृप्ति राहाते ह्मणून त्यांना क्षुधेची व तृषेची बाधा होत नाहीं, आणि मलमूत्ररहित प्रकाशमान शरीरें आहेत, आणि उत्तम विमानामध्यें स्थित होऊन इच्छेनुसार गमन करतात, आणि कोठें रंभा उर्वशी आदिकरून अप्सरा नृत्य करतात त्यांचीं संपूर्ण अंगें दोषरहित आहेत त्यांच्या उत्तम गंधयुक्त शरीरेंकरून कामाची प्रकाशता होते आणि कोठें त्यांशीं देव रममाण आहेत आणि कदाचित् आपणही देवत्वास

प्राप्त होऊन बहुत काल रमण करीत आहे आणि कदाचित् दिव्यस्थानीं त्या अप्सरांशीं क्रीडा करीत होत्साता अकस्मात् रुधिर मलपूरित कुंडाचे ठायीं मज्जन करतो, आणि एके स्थानीं सर्वांचा अधिपति पुरुष स्थित होत्साता त्याचे आज्ञांकित अनुचर त्यापुढें स्थित आहेत. कित्येक पुरुषांना तो अधिपति आणि त्याचे अनुचर सौम्य प्रतीत होतात, आणि कित्येक पुरुषांना भयंकररूप प्रतीत होतात. आणि त्या वनामध्यें स्थित पुरुषांना कर्मानुसार फल देतो. या प्रकारेंकरून अम्रधदेव स्वप्नामध्यें नाना स्थानें पाहता झाला. आणीक कोठें अन्य स्थानीं ब्राह्मण वेदध्वनि करतात आणि कोठें यज्ञशालेमध्यें उत्तम कर्म करतात आणि कोठें उत्तम नदी वाहत आहे, तिजमध्यें पुण्यनिमित्त लोक स्नान करतात, आणि कोठें ज्ञानवान् आचार्य शिष्यांना ब्रह्मविद्येचा उपदेश करतो. त्यांना ब्रह्मविद्या प्राप्त होऊन त्या वनांतून ते मुक्त होतात. या प्रकारें तो अम्रधदेव क्षणमात्र जें स्वप्न त्यामध्यें नानाप्रकारचें आश्चर्य आणि नानापदार्थ वनांतर्गत पाहता झाला. त्यास अशी प्रतीति झाली कीं, मी अनंतकाल या वनामध्यें स्थित आहें. या वनाचा कधीं उच्छेद होणें नाहीं. कदाचित् वनस्वामी चारी मुखांतून नानाबीजें काढून वनाची उत्पत्ति करतो, आणि जलसिंचनेंकरून पालन करतो, आणि कदाचित् घोर हास्य करून मुखांतून अग्नि काढून वनांचा दाह करतो, वनउत्पत्तीबरोबर माझी उत्पत्ति होते आणि वनदाहाबरोबर माझा दाह होतो. आणि सर्व वनाचा दाह करून तो वनस्वामी एकच राहातो. त्याच्या शरीरामध्यें वनाचें बीज राहतें. ही प्रतीति स्वप्नांतील वेदश्रवणेंकरून त्या अम्रधदेवाशीं स्वप्नामध्येंच झाली. तेव्हां वारंवार आपलें जन्ममरण ऐकून त्यानें विचार केला कीं कोणत्या प्रकारें मी या वनाबाहेर निघून जाईन आणि वनाबाहेर निघून माझा चांडालभाव निवृत्त होऊन स्वतःसिद्ध देवभाव सदा प्राप्त होईल, यास तर अन्य उपाय कोणता नाहीं, एक ब्रह्मविद्येचा उपदेश करणारा आचार्य आपल्या शिष्यांना बाहेर काढितो. हें विचारपूर्वक जाणून मग स्वप्नामध्येंच तो अम्रधदेव आचार्यापाशीं येऊन विधिपूर्वक शरण होता झाला. मग तो आचार्य त्यास संस्कृत वाणीरूप मिथ्या ग्रंथ उपदेशिता झाला. म्हणून त्या संस्कृत ग्रंथाची भाषा करून लिहिली आहे. संस्कृत ग्रंथाची

भाषा करण्याच्या आरंभीं मंगल करतात. कारण कीं मंगल केल्यानें ग्रंथसमाप्तीचें प्रतिबंधक जें विघ्न त्याचा नाश होतो, विघ्न नाम पापाचें आहे. पापास्तव शुभकार्याची समाप्ति होत नाहीं. त्या पापाचा मंगलापासून नाश होतो आणि जो पापरहित असतो तोही ग्रंथारंभीं मंगल अवश्य करतो. कारण कीं ग्रंथारंभीं मंगल केलें नसेल तर ग्रंथकर्त्याचे ठायीं पुरुषांना नास्तिकभ्रांति होऊन ग्रंथाचे ठायीं प्रवृत्ति होत नाहीं. तें मंगल तीन प्रकारचें आहे. एक वस्तुनिर्देशरूप, दुसरें नमस्काररूप आणि तिसरें आशीर्वादरूप. सगुण अथवा निर्गुण जो परमात्मा तो वस्तु ह्मणतात, आणि तत्कीर्तनाचें नाम निर्देश ह्मणतात, आपली अथवा शिष्याची जी वांच्छित वस्तु, तिच्या प्रार्थनेचें नाम आशीर्वादरूप मंगल ह्मणतात, ती आपली वांच्छित प्रार्थना सरस्वतीच्या प्रार्थनेंत स्पष्ट आहे, शिष्यांशीं इष्ट जें त्याची प्रार्थना पुढें स्पष्ट आहे. गणेश आणि देवी यांना ईश्वरता पुराणामध्यें प्रसिद्ध आहे, ह्मणून अनीश्वरांचें चिंतन नाहीं. आणि पुराणामध्यें जो गणेशजन्म आहे तो जीवाचें परी कर्माचें फल नाहीं, किंतु रामकृष्णादिकांच्या परी भक्तानुग्रहास्तव परमात्म्याचा आविर्भाव आहे, हा व्यास भगवान् यांचा परम अभिप्राय आहे. या स्थानीं हें रहस्य आहे कीं, परमार्थदृष्टीकरून जीवही परमात्म्याहून भिन्न नाहींत. परंतु जन्ममरणादि बंधाचा आत्म्याच्या ठायीं जो अध्यास तो जीवांचा जीवपणा आहे. तो जन्मादिक बंध गणेशादिकांना आत्म्याचे ठायीं प्रतीत होत नाहीं, ह्मणून जीव नाहींत. या प्रकारेंकरून गणेशादिकांना ईश्वरता आहे, ह्मणून ग्रंथारंभीं त्यांचें चिंतन करणें योग्य आहे. नानारूप ईश्वरांचें जें कथन तें सर्वांना ईश्वरता द्योतन करण्याकरतां आहे आणि ईश्वरभक्ति आणि गुरुभक्ति विद्येच्या प्राप्तीचें मुख्य साधन आहे. या अर्थाचेंच प्रतिपादन करतो.

॥ अथ निर्गुण वस्तुनिर्देशरूप मंगलं ॥

॥ मू. ओं. ॥

ज्या विभु सत्य प्रकाशेंकरून । प्रकाशत रविचंद्र संपूर्ण ॥ तो साक्षी मी बुद्धीचा जाण । शुद्धस्वरूप पूर्ण आनंद ॥ १३ ॥

॥ अथ सगुणवस्तुनिर्देशरूप मंगलं ॥

मू. ओं. ॥

श्रीगणपतीच्या नामेंकरून । समूळ नासतसे विघ्न ॥ नव्हे ज्या-
च्या चिंतनावांचून । कार्य संपूर्ण देवांचेंही ॥ १४ ॥

टीकाः—त्रिपुरवधाच्या ठायीं हा प्रसंग प्रसिद्ध आहे.

॥ अथ नमस्काररूप मंगलं ॥

॥ मू. ओं. ॥

असुरादिकांचा नाश करणार । रमापार्वतीवर करुणाकर ॥
त्यांना माझा नमस्कार । भक्तांस निरंतर रक्षिती जे ॥ १५ ॥

॥ अथ वांच्छित प्रार्थनारूप आशीर्वादात्मक मंगलं ॥

॥ मू. ओं. ॥

ज्या शक्तीच्या शक्तीकरून । ईश करीत सृष्टि सृजन ॥ ती माझे
वाणींत बसो येऊन । ग्रंथ संपूर्ण व्हावया ॥ १६ ॥

॥ अथ शिष्यवांच्छित प्रार्थनारूप आशीर्वादात्मक मंगलं ॥

॥ मू. ओं. ॥

बंधहरण सुखकरण । श्रीदादु दीनदयाल पूर्ण ॥ जे हा ग्रंथ
करती श्रवण पठण । दुःखनिवारण त्यांचें करो ॥ १७ ॥

॥ अथ वेदांतशास्त्रकर्ता व्यास गुरु त्यास नमन ॥

॥ मू. ओं. ॥

वेदवादवृक्षवन । भेदवादी वायु येऊन । क्रियाकंटक पसरून ।
हलवीत जाण धरूनियां ॥ १८ ॥ सरळ आणि अति शुद्ध ॥
शिष्यकमळ प्रसिद्ध ॥ तोडून कर्मकंटकीं सखेद । फिरवी विशद
अतिवेगें ॥ १९ ॥ त्या भ्रमणाच्या वेगेंकरून । अधोर्ध्वगती होत-
से पूर्ण ॥ तंव सुपाथिक भगवान । देखून मनीं विचारीत ॥ २० ॥
म्हणे हें बहु अनुचित। मग व्यासरूप धरून निश्चित । तें पुष्प
उचलून अंकीं घेत । अचळ स्थापित स्वाश्रयें ॥ २१ ॥ पुनः सूत्र-

रूपी जाळेंकरून । वनवृक्ष विभागित पूर्ण। त्यातें करतों मी नमन॥ अति गर्जून निश्चलदास ॥ २२ ॥

टीका:--जसा वनामध्यें वायु प्रवेश करून वनवृक्ष हलवून त्यांचे कंटक पसरून सुंदर कमलपुष्प स्वस्थानाहून तोडून कंटकांमध्यें भ्रमवितो. तें भ्रमित पुष्प पाहून पांथिकाच्या चित्तांत असें येतें कीं जें हें सुंदर कमल या स्थानीं योग्य नाहीं, किंतु उत्तम स्थानायोग्य आहे. हा विचार करून तें पुष्प उचलून घेतो, आणि पुनः विचार करतो कीं पुढेंही हा वायु हें पुष्प तोडून कंटकांमध्यें भ्रमण करवील, ह्मणून असा उपाय करावा कीं हा वायु पुनः हें पुष्प कंटकांमध्यें भ्रमविणार नाहीं. असा विचार करून मग सूत्राचें जाळें करून कंटकयुक्त वृक्षांचा विभाग करतो. त्या जाळ्यानें पुष्पाचा कंटकांमध्यें प्रवेश होत नाहीं. तसा भेदवादी आचार्यरूप जो वायु आहे, तो वेदरूप वनामध्यें वाद ह्मणजे अर्थवादरूप जे कंटकसहित वृक्ष आहेत त्यांपासून सकामकर्मरूप कंटक प्रवर्तन करून सरळ ह्मणजे कपटरहित आणि शुद्ध ह्मणजे रागादि दोषरहित जें शिष्यरूप कमलपुष्प, त्यातें शमादिरूप स्वस्थान त्यापासून तोडून सकाम कर्मरूप कंटकवनामध्यें भ्रमवितो, तें पाहून पांथिकसम व्यापक श्रीविष्णूंनीं विचार केला कीं हा शुद्ध पुरुष या स्थानीं योग्य नाहीं, किंतु माझ्या स्वरूपाप्रत प्राप्त होण्यास योग्य आहे. असा विचार करून व्यासरूप धरून त्या शिष्यास उपदेशरूप अंकीं स्थापन केलें, जसें पुरुष अंकाच्याठायीं स्थित पुष्प वायु उडविण्याविषयीं समर्थ नाहीं, तसें ब्रह्मनिष्ठ आचार्य उपदेशाच्या ठायीं स्थित पुरुषास भेदवादी भ्रमविण्याविषयीं समर्थ नाहीं, ह्मणून उपदेशच अंकरूप आश्रय होय. पुनः व्यास भगवान् यांणीं विचार केला कीं जो हा भेदवादी आणीक पुरुषांना पुढेंही सकाम कर्मरूप कंटकांमध्यें भ्रमवील, ह्मणून असा उपाय योजावा कीं पुढेंही शिष्य न भ्रमतील. हा विचार करून मग सूत्ररूप जाळ्यानें वेदाच्या वाक्यरूप वृक्षाचा विभाग केला, जसें वनामध्यें दोन प्रकारचे वृक्ष असतात, सकंटक आणि कंटकरहित, त्यांचा जाळेंकरून विभाग केला असतां मग त्या जाळ्यानें पुष्पांचा कंटकसहित वृक्षांमध्यें प्रवेश होत नाहीं. तशीं वेदामध्यें दोन प्रकारचीं वाक्यें आहेत. एक तर कर्माचीं

स्तुति करून कर्मांच्या ठायीं बहिर्मुखाची प्रवृत्ति करवितें. दुसरें कर्मफलाचें अनित्यबोधन करून पुरुषांची निवृत्ति करवितें. त्या वाक्यांचा व्यासांनीं विभाग करून सूत्रेंकरून हें बोधन केलें कीं सर्व वाक्यांचें निवृत्तीविषयींच तात्पर्य आहे. प्रवृत्तीविषयीं कोणत्याच वाक्याचें तात्पर्य नाहीं. जें प्रवृत्तिबोधक वाक्य आहे त्याचीही स्वाभाविक आणि निषिद्ध जी प्रवृत्ति आहे, तिजपासून निवृत्त करून विहित प्रवृत्तीनें अंतःकरण शुद्ध होत्साता निवृत्ति होऊन ज्ञाननिष्ठ पुरुष व्हावा. या प्रकारेंकरून निवृत्तीविषयींय तात्पर्य आहे. आणि अर्थवादवाक्यांनीं जें कर्मफल बोधन केलें तें गुळजिव्हान्यायरूप आहे. फलाविषयीं त्याचें तात्पर्य नाहीं, हा अर्थ सूत्रेंकरून व्यासांनीं बोधन केला. अर्थात् हें सिद्ध झालें कीं सूत्रद्वारा हा अर्थ जाणून सकामकर्माविषयीं पुरुषांची प्रवृत्ति न व्हावी. जसें सुताचें जाळें पुष्प कंटकापासून निरोध करतें तसें व्यास भगवान् यांचें सूत्र सकामकर्मापासून निरोध करतें, ह्मणून जाळसदृश आहे. शिष्य उवाच—

॥ मू. ओं. ॥

कोणी एक शिष्य बुद्धिमान् ॥ श्रीगुरुशीं शरण जाऊन। साष्टांग प्रणिपात करून ॥ कर जोडून प्रश्न करी ॥ २३ हे भगवन् मी आहें कोण ॥ ही संसृति होतसे कोठून ॥ मुक्तीस हेतु कर्म वा ज्ञान ॥ उपासना अथवा दोन्ही मिश्र ॥ २४ ॥

टीकाः—हे भगवन् मी कोण आहें? देहस्वरूप अथवा देहाहून भिन्न, आहें? मी मनुष्य आणि माझें शरीर आहे हीं दोन प्रतीत होतात ह्मणून मजला संशय आहे. आणि देहाहून भिन्न जर आपण ह्मणाल तर मी कर्ता अथवा अकर्ता आहें, जर अकर्ता ह्मणाल तर सर्व शरीरांच्या ठायीं एक अथवा नाना आहें, हा प्रथम प्रश्नाचा अभिप्राय आहे आणि ही संसृति ह्मणजे संसार त्याचा कर्ता कोण आहे? याचा हा अभिप्राय आहे कीं या संसाराचा कोणी कर्ता आहे अथवा आपणच होतो, जर कर्ता ह्मणाल तर कोणी जीव कर्ता अथवा ईश्वर कर्ता आहे? जर ईश्वर ह्मणाल तर तो ईश्वर एकदेशस्थित आहे अथवा व्यापक आहे? जर व्यापक ह्मणाल तर आकाशापासून

जीव भिन्न आहेत तसे त्या ईश्वराहून जीव भिन्न आहेत अथवा अभिन्न आहेत ? आणि मुक्तीचा हेतु ज्ञान आहे अथवा कर्म आहे अथवा उपासना आहे अथवा दोन्ही आहेत ? जर दोन आहेत असें ह्मणाल तर ज्ञानकर्म आहेत, अथवा ज्ञानउपासना आहेत अथवा कर्मउपासना आहेत ? श्री-गुरुरुवाच—

ओंवी पूर्वार्ध.

सच्चिदानंद एक तूं पूर्ण ॥ ब्रह्म अजन्म असंग जाण ॥

टीकाः—शिष्यानें प्रथम प्रश्न केला होता त्याचें उत्तर सांगतों. तूं सत् चित् आनंदस्वरूप आहेस. येणेंकरून देहाहून भिन्न आहेस असें सांगितलें. कारण कीं देह असत्रूप आणि जडरूप आणि दुःखरूप आहे आणि कर्ता भोक्ताही तूं नाहींस. कारण कीं ज्याचेठायीं दुःख असतें तो दुःखनिवृत्ति आणि सुखप्राप्तीकरतां क्रिया करतो तो कर्ता ह्मणतात. तुझ्या ठायीं तें दुःख नाहीं ह्मणून दुःखनिवृत्तीकरतां क्रियेचा कर्ता नाहींस आणि तूं आनंदस्वरूप आहेस ह्मणून सुखप्राप्तीनिमित्तही तूं क्रियेचा कर्ता नाहींस. जो कर्त्ता तोच भोक्ता होतो, तूं कर्त्ता नाहींस ह्मणून भोक्ताही नाहींस. पुण्यपापजनक जें कर्म त्याचा कर्ता आणि सुखदुःखाचा भोक्ता स्थूलसूक्ष्मसंघात आहे, तूं नाहींस. तूं संघाताचा साक्षी आहेस ह्मणूनच एक आहेस. नाना नाहींस, जर आत्मा भोक्ता मानावा तर तो नाना व्हावा, कारण कीं कोणी सुखी आहेत कोणी दुःखी आहेत. आणि जर आत्मा एक मानून तोच भोक्ता म्हणावा तर एकास सुखदुःख होण्यास्तव सर्वांना सुख दुःख झालें पाहिजे. याकरतां भोक्ते नाना आहेत आणि आत्मा भोक्ता नाहीं ह्मणून एक आहे, सांख्यमतामध्यें आत्मा कर्ता-भोक्ता नाहीं आणि नाना नाहीं, कारण कीं पुरुष नाना मानले तर तें अत्यंत विरुद्ध आहे. कारण सांख्यांचा असा सिद्धांत आहे कीं सत्वरजतम गुणांच्या समअवस्थेचें नाम प्रधान ह्मणतात. तें प्रधान प्रकृति आहे, विकृति नाहीं, विकृति ह्मणजे कार्य ह्मणावें, प्रकृति ह्मणजे उपादान कारण ह्मणावें, तें प्रधान महत्तत्त्वाचें उपादान कारण आहे ह्मणून प्रकृति आहे आणि अनादि आहे ह्मणून विकृति नाहीं. आणि महत्तत्त्व अहंकार पंचतन्मात्रा या सात प्रकृति

विकृति आहेत, उत्तरोत्तरांच्या प्रकृति आहेत आणि पूर्वपूर्वांच्या विकृति आहेत. तन्मात्राही भूतांच्या प्रकृति आहेत. या प्रकारें सात प्रकृति विकृति आहेत आणि पंचभूतें व दशेंद्रियें व मन ह्या सोळा विकृतीच आहेत प्रकृति नाहींत. आणि पुरुष प्रकृति आणि विकृति नाहीं. कारण कीं जो कोण्या पदार्थाचा हेतु असतो तो प्रकृति होतो आणि जो कार्य असतो तो विकृति होतो, पुरुष कोणाचा हेतु नाहीं ह्मणून प्रकृति नाहीं आणि कार्य नाहीं ह्मणून विकृति नाहीं. या कारणास्तव पुरुष असंग आहे. या प्रकारें सांख्यमतामध्यें पंचवीस तत्वें आहेत. तत्व नाम पदार्थाचें आहे. सांख्यमतामध्यें ईश्वराचा अंगीकार नाहीं. स्वतंत्र प्रकृति जगत्कारण आहे, आणि पुरुषाला भोगमोक्षानिमित्त प्रकृतीच प्रवृत्त होते, पुरुष नाही. प्रकृतीच्या विषयरूप परिणामापासून पुरुषास भोग होतो आणि बुद्धिद्वारा विवेकरूप प्रकृतीच्या परिणामापासून मोक्ष होतो. यद्यपि पुरुष असंग आहे त्याचे ठायीं भोगमोक्ष घडत नाहींत, तथापि ज्ञान सुख दुःख राग द्वेषादि बुद्धीचे परिणाम आहेत. त्या बुद्धीस आत्म्याचा अविवेक आहे, विवेक नाही. ह्मणून आत्म्याचे ठायीं आरोपित बंधमोक्ष आहेत. परमार्थेकरून नाहीत. अविवेकसिद्ध जो आत्म्याचे ठायीं भोग तेणेंकरूनच आत्मा सांख्यमतामध्यें भोक्ता ह्मणतात. परमार्थेकरून आत्मा भोक्ता नाहीं. बुद्धिच भोक्ता आहे. बुद्धि आत्म्याहून भिन्न आहे. या ज्ञानाचें नाम विवेक आहे. त्याच्या अभावाचें नाम अविवेक आहे. या प्रकारेंकरून सांख्यमतामध्यें आत्मा असंग आहे आणि सुखादि बुद्धीचे परिणाम आहेत,' ह्मणून बुद्धीचे धर्म आहेत. आणि आत्मा नाना आहे ही वार्ता अत्यंत विरुद्ध आहे. जर सुखदुःख आत्म्याचे धर्म असावे तर सुखदुःखाचा प्रतिशरीरीं भेद होण्यास्तव आत्म्याचा भेद व्हावा. तीं सुखदुःखें तर आत्म्याचे धर्म नाहीत किंतु बुद्धीचे धर्म आहेत. ह्मणून सुखदुःखभेदेंकरून बुद्धीचाच भेद सिद्ध होतो. आत्म्याचा भेद सिद्ध होत नाहीं. जसे एकच व्यापक आकाशाचे ठायीं नाना उपाधींचे धर्म प्रतीत होतात, ती प्रतीति उपाधि आणि आकाश यांच्या अविवेकेंकरून प्रतीत होते, तसे एकच व्यापक आत्म्याचे ठायीं नाना बुद्धीचे धर्म अविवेकेंकरून प्रतीत होतात, ह्मणून सांख्यमताचे ठायीं वक्ष्यमाण प्रकार

स्वीकार करणें उचित आहे. परंतु आत्मा असंग आणि नाना मानणें हें योग्य नाहीं आणि कोणी आत्मा मुक्त आणि कोणी आत्मा बद्ध असा बंधमोक्षभेदें-करून जर आत्म्याचा भेद मानील तर तेंही घडत नाहीं. कारण कीं जर बंध, मोक्ष, आत्म्याचे ठायीं अंगीकारले तर बंधमोक्षभेदेंकरून आत्म्याचा भेद सिद्ध होईल. ते बंधमोक्ष सांख्यमतामध्यें असंग आत्म्याचे ठायीं अंगीकारले नाहींत, किंतु बुद्धीच्या अविवेकेंकरून बंध आणि बुद्धीच्या विवेकेंकरून मोक्ष अंगीकारला आहे, जें अविवेकेंकरून प्रतीतीस येतें आणि विवेकेंकरून निवृत्त होतें ते रज्जुसर्पाचे परी मिथ्या आहे. आत्म्याचे ठायींही बुद्धीच्या अविवेकेंकरून बंध आहे आणि विवेकेंकरून निवृत्त होतो. ह्मणून बंध मिथ्या आहे. जसा बंध मिथ्या आहे तसा आत्म्यास, मोक्षही मिथ्या आहे. कारण कीं ज्याचे ठायीं बंध सत्य त्याचेच मोक्षही सत्य होतो आणि आत्म्याचे ठायीं तर बंधच मिथ्या मग मोक्ष कोठून सत्य असेल. या प्रकारें-करून आकाशवत् एक जो आत्मा त्याचे ठायीं मिथ्या बंधमोक्ष संभवत नाहींत आणि त्यांच्या भेदेंकरून आत्म्याचा भेद सिद्ध होत नाहीं ह्मणून सांख्यमता-मध्यें आत्म्याचा भेद असंगत आहे. तसाच न्यायमतामध्येंही आत्म्याचा भेद असंगत आहे. कारण कीं हा न्यायाचा सिद्धांत आहे, सुख, दुःख, ज्ञान, इच्छा, द्वेष. प्रयत्न, धर्म, अधर्म, ज्ञानसंस्कार, संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, हे चतुर्दश गुण जीवात्म्याचे ठायीं आहेत, आणि संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, ज्ञान, इच्छा, प्रयत्न, हे अष्ट गुण ईश्वराचे ठायीं आहेत. यांत इतका भेद आहे कीं ईश्वराचे ज्ञान इच्छा प्रयत्न नित्य आहेत आणि जिवांचे तिन्ही अनित्य आहेत. ईश्वर व्यापक आणि नित्य आहे जीव नाना आहेत, आणि संपूर्ण व्यापक आणि नित्य आहेत, आणि जीवांचें ज्ञान अनित्य आहे ह्मणून जेव्हां ज्ञानगुण असतो तेव्हां तो जीव चेतनरूप होतो आणि ज्ञानगुणाचा नाश असतो तेव्हां जडरूप राहातो. तद्वत् आकाश, काल, दिशामन नित्य आहेत, आणि पृथिवी जल वायू तेजांचे परमाणु नित्य आहेत. जे खिडकीच्या उजेडांत सूक्ष्म रज प्रतीत होतात त्यांच्या साहाव्या भागाचें नाम परमाणु आहे. ते परमाणु आत्मवत् नित्य आहेत. आणीक

ज्ञातिआदिकरून कित्येक पदार्थ न्यायमतांत नित्य आहेत. वेदविरुद्ध मत फार लिहिण्यापासून जिज्ञासूसी उपयोग नाहीं ह्मणून लिहित नाहीं. मी मनुष्य, मी ब्राह्मण, अशी जी देहात्मभ्रांति तेणेंकरून रागद्वेषादिक होतात. त्या रागद्वेषेंकरून धर्माधर्मांचे ठायीं प्रवृत्ति होते. तिणेंकरून शरीरसंबंधद्वारा सुखदुःखें उत्पन्न होतात. या प्रकारें न्यायमतामध्यें आत्म्याला संसाराचा हेतु भ्रांतिज्ञान आहे, तें भ्रांतिज्ञान तत्त्वज्ञानेंकरून निवृत्त होतें. देहादिक संपूर्ण पदार्थांहून आत्मा भिन्न आहे या निश्चयाचें नाम तत्त्वज्ञान आहे, त्या तत्त्वज्ञानेंकरून मी ब्राह्मण, मी मनुष्य ही भ्रांति निवृत्त होते. भ्रांतिनाशेंकरून रागद्वेषांचा अभाव होतो. त्यांच्या अभावास्तव धर्माधर्मनिमित्त प्रवृत्तीचा अभाव होतो, प्रवृत्तीच्या अभावास्तव शरीरसंबंधरूप जन्माचा अभाव होतो, आणि प्रारब्धाचा भोगेंकरून नाश होतो. शरीरसंबंधाच्या अभावेंकरून एकवीस दुःखांचा नाश होतो. तो दुःखनाशच न्यायमतामध्यें मोक्ष आहे. शरीर, श्रोत्र, त्वचा, चक्षु, रसना, घ्राण, मन, आणि या सहा इंद्रियांचे विषय, सहा इंद्रियांचीं ज्ञानें, सुख, दुःख हीं एकवीस दुःखें आहेत. शरीरादिक हीं दुःखांचीं जनक आहेत ह्मणून दुःखें ह्मणताहेत. स्वर्गादिसुखही नाशभयास्तव दुःखाचें हेतु आहे ह्मणून दुःख ह्मणतात. यद्यपि न्यायमताचेठायीं श्रोत्र आणि मन नित्य आहेत त्यांचा नाश घडत नाहीं. तथापि श्रोत्र आणि मन ज्या रूपेंकरून दुःखहेतु आहेत त्या रूपाचा नाश होतो. पदार्थ ज्ञानोत्पत्तिद्वारा दुःखहेतु आहेत. मोक्षकालामध्यें श्रोत्र आणि मन पदार्थज्ञान करीत नाहींत. कारण कीं जें कर्णगोलकामध्यें आकाश स्थित तें श्रोत्र म्हणतात. त्या कर्णगोलकाचा मोक्षकालामध्यें अभाव आहे, ह्मणून आकाशरूप श्रोत्रेंद्रियें असतांही गोलकाच्या अभावास्तव ज्ञान होत नाहीं. या प्रकारेंकरून ज्ञानाचें जनक जें श्रोत्रेंद्रियाचें स्वरूप तें दुःख आहे. त्याचा नाश होतो. आणि आत्म्याचा आणि मनाचा जो संयोग त्या संयोगास्तव ज्ञान होतें. तो मनाचा संयोग यद्यपि मोक्षकालींही आहे. कारण कीं जो आत्मा व्यापक आहे त्याचा अल्पपदार्थाशीं सदां संयोग आहे. तथापि मोक्षकालामध्यें जो आत्म्याशीं मनाचा संयोग तो ज्ञानाचा हेतु नाहीं. कारण

कीं अदृष्टसहित मनाचा संयोगच ज्ञानाचा हेतु आहे. जर केवल मनाचा संयोगच ज्ञानाचा हेतु ह्मणावा तर सुषुप्तीचे ठायीं मनाचा संयोग आहे. तेथेंही ज्ञान झालें पाहिजे, तें तर होत नाहीं. ह्मणून अदृष्टसहित मनाचा संयोग ज्ञानाचा हेतु आहे. तें अदृष्ट जसें सुषुप्तीमध्यें नाहीं तसे मोक्षकालींही नाहीं. म्हणून ज्ञान होत नाहीं. या प्रकारेंकरून अदृष्टसहित आत्म्याशीं संयोगवान् मन ज्ञान हेतु बोलिलें तेंच दुःखाचा हेतु होण्यास्तव दुःख बोलिलें. त्याचा मोक्षकालीं अभाव आहे. जसा दंडाच्या अभावेंकरून दंडीचा अभाव बोलिला तसें आत्म्याशीं संयोगवान् मन मोक्षकालीं आहे. परंतु अदृष्ट नाहीं. यास्तव अदृष्टसंयोगवान् मनाचा नाश मोक्षकालीं बोलिला आणि विचारदृष्टीकरून पाहिलें तर मनाचा संयोग न्यायसिद्धांतामध्यें एकाच्या क्रियेस्तव अथवा दोघांच्या क्रियेस्तव होतो पक्ष्याचा आणि वृक्षाचा संयोग एक पक्ष्याच्या क्रियेस्तव होतो आणि दोन एडक्यांचा संयोग दोघांच्या क्रियेस्तव होतो. तशी विभु आत्म्याच्या ठायीं तर क्रिया कधींही नाहीं, आणि मोक्षकालामध्यें मनाच्या ठायींही क्रिया नाहीं. म्हणून संयोगवान् मनाचाही मोक्षकालीं अभाव आहे. आणीक एकदेशीं म्हणतात कीं त्वचेच्या बरोबर मनाचा संयोग ज्ञानहेतु आहे. आत्म्याचा संयोग ज्ञानास हेतु नाहीं. कारण जेव्हां सुषुप्तीमध्यें पुरीततनाडींत मन प्रवेश करतें तेव्हां त्वचेशीं मनाचा संयोग नाहीं. ह्मणून सुषुप्तीमध्यें ज्ञान होत नाहीं. त्याच्या मतामध्यें त्वचेशीं संयोगवान् मनच ज्ञानद्वारा दुःखाचा हेतु होण्यास्तव दुःख आहे, केवल मन नाहीं. मोक्षामध्यें त्वचेचा नाश होण्यास्तव त्याच्याबरोबर संयोग नाहीं, ह्मणून ज्ञान होत नाहीं. एवं मोक्षकालीं मन असतांही दुःखहेतु जें ज्ञानजनक, त्वचेशीं संयोगवान् मन त्याच्या संयोगाच्या नाशास्तव नाश होतो, या प्रकारेंकरून मोक्षकालामध्यें परमात्म्याशीं भिन्न नाहीं, दुःखरहित होऊन व्यापक आत्मा जडरूप स्थित होतो. कारण कीं ज्ञानगुणेंकरून आत्म्याचा प्रकाश होतो. तें जीवाचें ज्ञान संपूर्ण इंद्रियजन्यच आहे. नित्य नाहीं. त्या इंद्रियजन्य ज्ञानाचा मोक्षकालामध्यें नाश होतो ह्मणून प्रकाशरहित जडरूप होऊन आत्मा मोक्षकालामध्यें स्थित होतो हा न्यायाचा सिद्धांत आहे. आणि न्यायमतामध्यें पूर्वोक्तप्रकारेंकरून सुखदुःख आणि बंधमोक्ष आत्म्यास

होतात ह्मणून आत्मा नाना आहे आणि संपूर्ण व्यापक आहे. सर्व अल्प पदार्थांशीं जो संयोग तेंच न्यायमतामध्यें व्यापकाचें लक्षण आहे आणि सजातीय विजातीय स्वगतभेदाचा अभाव असें व्यापक लक्षण नाहीं, कारण कीं न्यायमतामध्यें यद्यपि आत्मा निरवयव आहे ह्मणून स्वगतभेदाचा तर त्याचे ठायीं अभाव आहे परंतु सजातीय आणि विजातीय भेदाचा अभाव नाहीं किंतु सजातीय दुसरा आत्मा त्याचा भेद आणि विजातीय घटादिकांचा भेद आत्म्याचे ठायीं आहे ह्मणून सजातीय विजातीय स्वगतभेदाचा अभाव व्यापक लक्षण नाहीं; किंतु सर्व अल्प पदार्थांशीं संयोग तेंच व्यापक लक्षण आहे. याविषयीं कोणी शंका करतील कीं न्यायमतामध्यें आत्म्याच्या परी आकाश काल दिशा हीं व्यापक आहेत आणि परमाणु सूक्ष्म आहेत निरवयव आहेत त्यांशीं सर्व व्यापक पदार्थांचा संयोग घडत नाहीं. कारण कीं जर परमाणु सावयव असते तर त्यांचा कोणी देशामध्यें आत्म्याचा संयोग आणि कोणी देशामध्यें अन्य व्यापक पदार्थांचा संयोग होतो, ते परमाणु सावयव नाहींत किंतु निरवयव अति सूक्ष्म आहेत त्यांच्याबरोबर एकाच देशाच्या ठायीं सर्व व्यापक पदार्थांचा संयोग होईल हें घडत नाहीं. कारण कीं एकाच्या संयोगें-करून जें स्थान निरुद्ध आहे त्यांत अन्य पदार्थांचा संयोग घडत नाहीं ह्मणून नाना पदार्थांची व्यापकता घडत नाहीं. एकच कोणीं पदार्थ व्यापक घडतो अशी आशंका घडत नाहीं. कारण कीं, जो सावयव वस्तूचा संयोग आहे तो तर अन्य संयोगाचा विरोधी आहे. जसा ज्या पृथिवीदेशाचे ठायीं हस्ताचा संयोग असतो त्या देशामध्यें पादाचा संयोग होत नाहीं, आणि निरवयवाचा संयोग स्थानाचा रोध करीत नाहीं ह्मणून अन्य संयोगाचा विरोधी नाहीं हा प्रसंग अनुभव सिद्ध आहे. जसा घटाशीं ज्या देशामध्यें आकाशाचा संयोग आहे त्या देशामध्येंच कालाचा आणि दिशेचाही संयोग आहे. जर कोणी घटाचा देश, आकाश काल दिशेहून बाहेर असेल तर त्या देशामध्यें आकाश काल दिशेचा संयोग होणार नाहीं. तो बाहेर तर कोणी देश नाहीं किंतु सर्व पदार्थांचे सर्व देश आकाश काल दिशेमध्येंच आहेत, ह्मणून सर्व पदार्थांच्या सर्व देशाचे ठायीं आकाश काल दिशेचा संयोग आहे या

प्रकारेंकरून परमाणूंचे ठायींही एकच देशामध्यें नाना निरवयव विभूचा संयोग घडतो कांहीं दोष नाहीं. या कारणास्तव आत्मा नाना आहे, आणि संपूर्ण व्यापक आहे. सर्वांचा सर्व पदार्थांशीं संयोग आहे हा न्याय सिद्धांत आहे तो सम्यक् नाहीं. कारण कीं जर व्यापक आत्मा नाना अंगीकार करील तर सर्व शरीरांचे ठायीं सर्व आत्म्यांचा संबंध अंगीकार करणें होईल. मग कोण शरीर कोणाचें हा निश्चय होणार नाहीं किंतु एकेक आत्म्याचीं सर्व शरीरें झालीं पाहिजेत. जर असें ह्मणेल कीं ज्याच्या कर्मापासून जें शरीर उत्पन्न झालें त्या आत्म्याचें तें शरीर आहे, तेंही घडत नाहीं. कारण कीं कर्म ज्या शरीरापासून झालें त्या कर्मकर्त्याशीं पूर्वशरीराचे ठायीं सर्व आत्म्यांचा संबंध आहे ह्मणून कर्महीं सर्व आत्म्यांचेंच होईल, एकाचें नाहीं. आणि असें ह्मणेल कीं ज्या आत्म्याचें मनसहित शरीर आहे त्या आत्म्याचें तें शरीर हेंही घडत नाहीं. कारण कीं शरीराच्यापरी मनाशींही सर्वात्म्याचा संबंध आहे. त्याचे ठायीं हा निश्चय होत नाहीं कीं कोणतें मन कोणत्या आत्म्याचें आहे. किंतु सर्व आत्म्यांचीं सर्व मनें झालीं पाहिजेत. तशींच इंद्रियेंही सर्व आत्म्यांचीं सर्वच होतील. बाह्यपदार्थ हा माझा आहे हा अन्याचा आहे असा व्यवहारही शरीरनिमित्तक आहे. तीं शरीरें सर्व आत्म्यांचीं सर्व आहेत ह्मणून बाह्यपदार्थही सर्व आत्म्यांचे सर्व झाले पाहिजेत. आणि जर असें ह्मणेल कीं ज्या आत्म्याची ज्या शरीराचे ठायीं अहंबुद्धि आणि ममबुद्धि असते त्या आत्म्याचे तें शरीर आहे. ती अहंबुद्धि आणि मम बुद्धि एक आहे ह्मणून सर्व आत्म्यांचे ठायीं रहात नाहीं किंतु एक धर्म एकच धर्मीचे ठायीं राहातो ह्मणून एकच आत्म्याचें शरीर आहे. ज्या आत्म्याचें जें शरीर त्या शरीरसंबंधीं मन इंद्रियें बाह्यपपार्थ त्या आत्म्याचे आहेत. या कारणास्तव नाना आत्मा अंगीकार करण्यामध्यें कांहीं दोष नाहीं. हाही प्रसंग घडत नाहीं; कारण कीं यद्यपि अहंबुद्धि एक देहाचे ठायीं एकच आत्म्यास होते तथापि ती न्यायमताचे ठायीं घडत नाहीं. किंतु सर्व आत्म्यांना एक देहाच्या ठायीं अहंबुद्धि झाली पाहिजे. कारण कीं न्यायमतामध्यें बुद्धि नाम ज्ञानाचें आहे. तें ज्ञान आत्मा आणि मनसंयोगापासून होतें. त्या मनाशीं संयोग सर्व आत्म्यांचा आहे, ह्मणून

मनसंयोगेंकरून जशी एका देहाचे ठायीं एका आत्म्यास अहंबुद्धि होते तशीच एका देहाचे ठायीं सर्व आत्म्यांना अहंबुद्धि झाली पाहिजे. जर असें ह्मणेल कीं यद्यपि मनाचा संयोग तर सर्व आत्म्यांशीं आहे तथापि ज्या आत्म्याचे ठायीं ज्ञानाचें जनक अदृष्ट आहे त्या आत्म्यासच अहंबुद्धि होते, तरीही सर्वांनाच ज्ञान झालें पाहिजे. कारण कीं जर व्यापक नाना आत्मा अंगीकारिला तर एक शरीराच्या शुभाशुभक्रियेकरून शरीराच्या ठायीं स्थित सर्व आत्म्यांचे ठायींही अदृष्ट झालें पाहिजे, हा प्रसंग पूर्वीं बोलिलाच आहे. ह्मणून जर व्यापक नाना आत्मा अंगीकार करील तर एक देहाचे ठायीं सर्वांना सुखदु:खभोग झाला पाहिजे. यास्तव व्यापक नाना कर्ता भोक्ता आत्मा आहे हा न्यायाचा सिद्धांत सम्यक् नाहीं. आणि आमच्या सिद्धांतामध्यें कर्त्ता भोक्ता अंत:करणें आहेत. तीं अंत:करणें नाना आहेत आणि तीं अंत:करणें व्यापक किंवा अणु नाहींत. किंतु शरीरासमान त्या अंत:करणाचा परिणाम आहे. दीपप्रकाशवत् मोठ्या शरीरास प्राप्त होतें तेव्हां विकाशित होतें आणि लघु शरीरास प्राप्त होतें तेव्हां संकोचित होतें, हा प्रसंग सिद्धांतबिंदूच्या व्याख्यानामध्यें मधुसूदन स्वामीनें प्रतिपादन केला आहे. ज्या अंत:करणाचा ज्या शरीराशीं संबंध आहे. त्या अंत:करणाचा त्या शरीराशीं भोग होतो जर अंत:करण व्यापक अंगीकारिलें तर सर्व शरीरें सर्वांचीं व्हावीं आणि भोगही सर्वांशीं व्हावा. तें अंत:करण व्यापक नाहीं ह्मणून दोष नाहीं आणि अंत:करण अणु अंगीकारलें तर शरीराच्या एकदेशामध्यें अंत:करण राहतें असा अंगीकार करावा लागेल तो प्रसंग घडत नाहीं. कारण कीं जर एककालींच पाद आणि मस्तकामध्यें कंटकवेध झाला तर दोन्ही स्थानांची पीडा एककालीं होते. ती न झाली पाहिजे. कारण कीं जर अंत:करण अणु असतें तर एकच स्थानीं एका कालांत राहातें ह्मणून ज्या स्थानीं अंत:करण असतें त्या स्थानींच पीडा संभवते, न दोन्ही स्थानांमध्यें, याकरतां अंत:करण अणु आणि व्यापक नाहीं. किंतु शरीरासमान आहे ह्मणून कांहीं दोष नाहीं. अणु आणि व्यापकाहून जें विलक्षण त्यासच मध्यम परिमाण ह्मणतात. आणि न्यायमतामध्यें कोणी नवी-

नानें असा अंगीकार आहे केला कीं, आत्मा नाना आहे, कर्त्ता भोक्ता आहे, व्यापक नाहीं, ह्मणून भोगाचा संकर नाहीं, आणि अणुही नाहीं, ह्मणून दोन स्थानीं पीडेचा असंभवही नाहीं. किंतु जसें वेदमतामध्यें अंतःकरण मध्यम परिमाण आहे तसें आत्म्याचेंही मध्यमपरिमाण आहे. त्याचे ठायीं चतुर्दश गुण राहातात. परंतु तेंही सम्यक् नाहीं, कारण कीं जर आत्मा संकोचविकाशवान् अंगीकारला तर दीपप्रभेच्या परी आत्मा विकारी आणि विनाशवान् होईल. यास्तव मोक्षप्रतिपादक शास्त्र आणि साधनें निष्फळ होतील, आणि मध्यमपरिमाण अंगीकार करून संकोचविकाश अंगीकार न करील तर कोणत्या शरीरासमान आत्म्याचा अंगीकार करावा हा निश्चय होणार नाहीं. जर मनुष्यशरीरासमान अंगीकार करावा तर जेव्हां आत्मा हस्तिशरीर पावेल तेव्हां हस्तीच्या सर्व शरीरांत आत्मा असणार नाहीं. ह्मणून हस्तिशरीराच्या ज्या देशांत आत्मा नाहीं त्या देशामध्यें पीडाही न झाली पाहिजे आणि हस्तिशरीरासमान अंगीकार करावा तर त्याहून अन्य मोठीं शरीरें आहेत. त्यांच्या एकदेशामध्यें पीडा न झाली पाहिजे. आणि सर्वांहून मोठें कोणाचेंच शरीर नाहीं कीं ज्यासमान आत्म्याचा अंगीकार करावा, आणि सर्वांहून मोठें विराटाचें शरीर आहे; त्या समान जर आत्म्याचा अंगीकार करावा तर विराटाच्या अंतर्भूत सर्व शरीरें आहेत ह्मणून सर्व आत्म्यांचा सर्व शरीरांशीं संबंध होईल त्याविषयीं पूर्वीं दोष बोलिलेच आहेत. आणि हा नियम आहे कीं जें मध्यमपरिमाण आहे तें शरीराच्या परी अनित्य असतें ह्मणूनआत्माही अनित्य होईल व आमच्या मताचेठायीं अंतःकरणाचा तर ज्ञानेंकरून नाश होतो ह्मणून अनित्य आहे, मध्यमपरिमाण अंगीकारलें असतां दोष नाहीं. या प्रकारेंकरून नवीन तार्किकांचें मतहि सम्यक् नाहीं. आणि क जर कोणी असें ह्मणतील कीं आत्मा नाना आहे आणि अणु आहे तर तेंही घडत नाहीं. कारण कीं आत्मा भोक्ता कर्ता अंगीकार करावा तर अंतःकरणाच्या अणुपक्षाचे ठायीं जो दोष बोलिला तो दोष होईल आणि कर्त्ता भोक्ता न अंगीकारावा तर नाना आत्मा आहे हा अंगीकार निष्फल होईल. ह्मणून एकच व्यापक सर्व शरीरांचे ठायीं असंग अंगीकार करणें योग्य आहे. आणि कर्त्ता भोक्ता अंगीकार न करावा तर आपल्या सिद्धांताचाही त्याग होईल. कारण कीं अणुवादीचा हा

सिद्धांत आहे कीं ज्ञान सुख दुःखादि आत्मधर्म आहेत, याकरतां जर आ-त्म्याचा अणु अंगिकार करावा तर ज्या शरीरदेशामध्यें आत्मा नाहीं तो देश मृतसमान आहे ह्मणून त्या स्थानीं पीडा न झाली पाहिजे, आणिक जर असें ह्मणेल कीं यद्यपि आत्मा तर शरीराच्या एकदेशामध्यें आहे, परंतु कस्तूरीच्या गंधाच्या परी त्याचें ज्ञान सर्व शरीरांमध्यें व्याप्त आहे ह्मणून सर्व शरीराचे ठायीं अनुकूल प्रतिकूल संबंधाचा अनुभव करतो तर तेंही घडत नाहीं. कारण कीं हा नियम आहे कीं जितक्या देशांत गुणवान् राहातो त्याच्या बाहेर गुण राहात नाहीं. किंतु गुणीच्याच ठायीं गुण राहातो. जसें रूप, घटादिकांहून बाहेर राहात नाहीं तसें आत्म्याहून बाहेर ज्ञानही घडत नाहीं, आणि कस्तूरीचे सूक्ष्म भाग जितक्या देशामध्यें व्याप्त असतील तितक्या देशामध्यें गंध व्याप्त होतो ह्मणून कस्तूरीचा दृष्टांतही घडत नाहीं. या कारणास्तव आत्मा अणु आहे हा पक्ष सिद्ध होत नाहीं. आणिक कोठें श्रुतीमध्यें आत्मा अत्यंत अणूहूनही अणु बोलिला आहे तें दुर्विज्ञेय आहे ह्मणून बोलिलें. जसें अत्यंत अणु वस्तूचें मंददृष्टि पुरुषांना ज्ञान होत नाहीं तसेंच बहिर्मुख पुरुषांना आत्म्याचेंही ज्ञान होत नाहीं ह्मणून अणुसमान आहे हा श्रुतीचा अभिप्राय आहे. परंतु आत्मा अणु आहे हा अभिप्राय नाहीं. कारण कीं बहुत स्थानीं व्यापकरूप आपणच वेदानें प्रतिपादन केला आहे ह्मणून अणु नाहीं. या प्रकारेंकरून व्यापक व मध्यमपरिमाण अथवा अणु आत्मा नाना हें बोलणें संभवत नाहीं. परिशेषेंकरून एक व्यापक आत्मा आहे आणि त्याचेच ठायीं धर्माधर्म सुखदुःख आणि बंधमोक्ष जर अंगिकार करावे तर कोणास सुख कोणास दुःख कोणास बंध कोणास मोक्ष असा व्यवहार होणार नाहीं ह्मणून धर्माधर्मादि बुद्धीचे धर्म आहेत. यद्यपि बुद्धि जड आहे ह्मणून तिचे ठायींही सुखादिक धर्म घडत नाहींत तथापि आत्म्याचे धर्म नाहींत. या अभिप्रायेंकरून बुद्धीचे धर्म बोलिले आहेत आणि बुद्धीचेच धर्म आहेत याविषयींही अभिप्राय नाहीं. बुद्धि आणि सुखादिक आत्म्याचे ठायीं अध्यस्त आहेत. जें ज्याचे ठायीं अध्यस्त असतें तें त्याचे ठायीं सत्य नाहीं. जसा रज्जूचे ठायीं सर्प अध्यस्त आहे तो रज्जूचे ठायीं सत्य नाहीं, तसेंच बुद्धि आणि सुखादिक आत्म्याचे ठायीं नाहींत, आणि अध्यस्त वस्तु

कोणाचा आश्रय होत नाहीं ह्मणून बुद्धिही सुखादिकांची आश्रय नाहीं, परंतु अज्ञान तर शुद्ध चैतन्याचे ठायीं अध्यस्त आहे आणि अंतःकरणोपहिताचे ठायीं धर्माधर्म सुखदुःख बंधमोक्ष अध्यस्त आहेत. या प्रकारेंकरून आत्म्याचे ठायीं धर्मादिकांच्या अधिष्ठानपणाची अंतःकरण उपाधि आहे या कारणास्तव अंतःकरणाचे धर्म बोलिले. जर अंतःकरण विशिष्टाचे ठायीं धर्मादिक अध्यस्त म्हणेल तर तें घडत नाहीं, कारण कीं विशेषणयुक्ताचें नाम विशिष्ट आहे. धर्मादि अध्यास अधिष्ठान जो आत्मा त्याचें अंतःकरण विशेषण आहे असा अंगीकार करावा तर अंतःकरणही सुखादिकांचें अधिष्ठान होईल. हें प्रतिपादन सिद्ध होत नाहीं, कारण कीं मिथ्यावस्तु अधिष्ठान होत नाहीं. ह्मणून आत्म्याचे ठायीं धर्मादि अध्यासाचें अंतःकरण विशेषण नाहीं. किंतु उपाधि आहे, उपाधीचा हा स्वभाव आहे कीं आपण तटस्थ होऊन जितक्या देशामध्यें आपण असते तितक्या देशामध्यें स्थित वस्तूस जाणविते आणि विशेषणाचा हा स्वभाव आहे कीं जितक्या देशांत आपण आहे तितक्या देशांत स्थित वस्तूस आपल्यासहित जाणवितें. एवं विशेषणवानास विशिष्ट ह्मणतात आणि उपाधिवानास उपहित ह्मणतात. या प्रकारेंकरून अंतःकरणविशिष्टाचे ठायीं जर धर्मादिक अध्यस्त ह्मणेल तर जितक्या देशामध्यें अंतःकरण आहे. तितक्या देशांमध्यें स्थित चैतन्यभाग आणि अंतःकरण दोघांशीं अधिष्ठानत्व होतें त्यांत अंतःकरण अध्यस्त आहे ह्मणून त्यास अधिष्ठानत्व संभवत नाहीं या अभिप्रायेंकरून अंतःकरण उपहिताचे ठायीं धर्मादिक अध्यस्त आहेत ह्मणून जितक्या देशाचे ठायीं अंतःकरण आहे तितक्या देशामध्यें स्थित चैतन्याचे ठायीं अधिष्ठानता आहे अंतःकरणाचे ठायीं नाहीं; हा प्रसंग सिद्ध आहे तसेंच अंतःकरणही अज्ञानोपहिताचे ठायीं अध्यस्त आहे अज्ञानविशिष्टाचे ठायीं नाहीं या प्रकारेंकरून अध्यस्त जे धर्मादिक त्यांचे अधिष्ठान आत्मा आहे अध्यासाधिष्ठानपणाची अंतःकरण उपाधि आहे ह्मणून बुद्धीचे धर्म बोलिले आणि अविवेकेंकरून अंतःकरण व आत्मा या दोघांचे ठायीं प्रतीत होतात ह्मणून अंतःकरणविशिष्ट प्रमाता त्याचे धर्म बोलिले, आणि सुखदुःखादि धर्म अंतःकरणाचे असोत अथवा अंतःकरणविशिष्ट प्र-

माल्याचे असोत अथवा स्वप्नपदार्थ किंवा गंधर्वनगर किंवा रज्जूसर्पवत् को-णाचेच नसोत, सर्व प्रकारेंकरून आत्म्याचे धर्म नाहींत यद्यपि आत्म्याचे ठायीं अध्यस्त आहेत तथापि जें ज्याचे ठायीं अध्यस्त असतें तें त्याचे ठायीं सत्य नसतें अध्यस्तनाम कल्पिताचें आहे. ह्मणून रागद्वेष धर्माधर्म सुखदुःख बंधमोक्षरहित एक व्यापक आत्मा आहे तो आत्मा सत् आहे. ज्याचा ज्ञानें-करून अभाव होतो तें असत् ह्मणतात. ज्याची कधींही निवृत्ति होत नाहीं तें सत् ह्मणतात सर्व पदार्थांचे आणि पदार्थ निवृत्तीचें अधिष्ठान आत्मा आहे जर आत्म्याची निवृत्ति मानावी तर त्याचें अन्य अधिष्ठान बोलिलें पाहिजे. कारण कीं शून्याचे ठायीं निवृत्ति होत नाहीं. जर आत्मा आणि त्याचें अधिष्ठान अन्य अंगीकार करावें तर त्याचेंही अन्य अधिष्ठान अंगीकार करणें होईल या प्र-प्रकारेंकरून अनवस्था होईल.आणीक आत्म्याची जो निवृत्ति अंगीकारतो त्यास असें पुसावें कीं आत्म्याची निवृत्ति कोणीं अनुभविली आहे अथवा नाहीं जर असें ह्मणेल कीं अनुभविली आहे तर तें घडत नाहीं, कारण कीं जो अनुभव करणारा तोच आत्मा आपलें स्वरूप आहे. त्याच्या निवृत्तीचा अनुभव आ-पल्या मस्तकच्छेदनाच्या अनुभवासमान आहे. ह्मणून आत्म्याच्या निवृ-त्तीचा अनुभव घडत नाहीं आणि असें ह्मणेल कीं आत्म्याची निवृत्ति तर होते परंतु त्याच्या निवृत्तीचा अनुभव कोणीं केला नाहीं तर हेंच सिद्ध झालें कीं आत्म्याची निवृत्ति होत नाहीं. कारण कीं ज्याचा कोणीं अनुभव केला नाहीं तें वंध्यापुत्रासमान आहे ह्मणून आत्म्याची निवृत्ति होत नाहीं या कारणा-स्तवच आत्मा सत् आहे आणि चित् आहे. प्रकाशरूप जें ज्ञान तें चित् ह्म-णावें. जर अप्रकाशरूप आत्मा अंगीकारावा तर अनात्म जड वस्तूचा प्रकाश कधींही होणार नाहीं आणि जर अंतःकरण अथवा इंद्रियेंकरून पदार्थांचें प्रकाशन ह्मणावें तर तें घडत नाहीं. कारण कीं अंतःकरण आणि इंद्रियें प-रिच्छिन्न आहेत ह्मणून तीं कार्यें आहेत, जें परिच्छिन्न असतें तें घटवत् कार्य ह्मणावें आणि देशकालेंकरून ज्यांचा अंत असतो तीं परिच्छिन्न ह्मणतात. आणि जें कार्य असतें तें जड असतें ह्मणून अंतःकरण आणि इंद्रियें जड आहेत, तिहींकरून कोणत्या वस्तूचा प्रकाश घडत नाहीं, ह्मणून प्रकाशरूप

आत्मा सर्वांचा प्रकाशक आहे आणि जर असें ह्मणेल कीं आत्मा प्रकाशरूप नाहीं किंतु आत्मा तर जड आहे आणि त्याचे ठायीं ज्ञान गुण आहे तो ज्ञानगुण आत्म्याचा आणि अनात्म्याचा प्रकाशक आहे तर त्यास असें पुसावें कीं आत्म्याचा ज्ञानगुण नित्य आहे किंवा अनित्य आहे? जर नित्य आहे असें ह्मणेल तर तो ज्ञानगुण आत्म्याचें स्वरूपच सिद्ध होईल. कारण कीं हा नियम आहे कीं जें आत्म्याहून भिन्न तें अनित्य आहे जर ज्ञान आत्म्याहून भिन्न अंगीकार करील तर अनित्य होईल ह्मणून नित्य मानून आत्म्याहून भिन्न ज्ञान आहे हें बोलणें संभवत नाहीं आणि जर अनित्य अंगीकार करील तर घटादिकांचे परी जड होईल जें अनित्य आहे तें जड आहे ह्मणून ज्ञान अनित्य आहे हें बोलणें संभवत नाहीं किंतु नित्यच ज्ञान आहे तें नित्य ज्ञान आत्मस्वरूपच आहे. जर अनित्य अंगीकार करावा तर ज्ञान कदाचित् आत्म्याचे ठायीं असावें आणि कदाचित् नसावें ह्मणून आत्म्याहून भिन्न आहे असें होईल परंतु नित्य अंगीकार केला तर भिन्न होणार नाहीं. जो गुण असतो तो गुणवानाचे ठायीं कदाचित् असतो आणि कदाचित् नसतो जसा वस्त्राचा नील पीत गुण कदाचित् राहतो आणि कदाचित् राहात नाहीं. ह्मणून जो गुण असतो तो आगमापायी होतो आणि ज्ञान नित्य आहे ह्मणून आगमापायी नाहीं ह्मणून आत्म्याचें स्वरूपच ज्ञान आहे, आणि ज्ञान अनित्य ह्मणेल तर इंद्रियें अथवा अंतःकरणेंकरून उत्पन्न होतें असें ह्मणावें लागेल, तर हें संभवत नाहीं कारण कीं सुषुप्तीमध्यें इंद्रियादिक तर नाहींत आणि सुखाचें ज्ञान होतें तें न झालें पाहिजे जर सुषुप्तीमध्यें सुखाचें ज्ञान अंगीकार न करील तर जागृतीमध्यें मी सुखेंकरून निजलो होतों ही सुषुप्तीच्या सुखाची स्मृति होते ती न झाली पाहिजे ज्याचें पूर्वी ज्ञान असतें त्याची स्मृति होते आणि जें ज्ञात नाहीं त्याची स्मृति होत नाहीं आणि सुषुप्तीचे सुखाचा जागृतींत स्मृति होते ह्मणून सुषुप्तीमध्यें सुखाचें ज्ञान आहे त्या ज्ञानाचे जनक इंद्रियादिक सुषुप्तीमध्यें नाहींत म्हणून नित्य आहे. ज्ञान त्यागून आत्मा कधींही राहात नाहीं ह्मणून ज्ञान आत्म्याचें स्वरूप आहे. जसा उष्णता त्यागून अग्नि कधींही राहात नाहीं ह्मणून उष्णता वन्हीचें स्वरूप आहे. तसेंच ज्ञानही आत्म्याचें स्वरूप

आहे. जो आगमापायी असतो तो गुण होतो. उष्णता आणि ज्ञान आगमापायी नाहींत किंतु अग्नि आणि आत्म्याचीं स्वरूपें आहेत. जी वस्तु कदाचित् असते आणि कदाचित् नसते ती आगमापायी ह्मणतात. उत्पत्ति आणि विनाश, अंतःकरणवृत्तीचा होतो ज्ञानाचा नाहीं. आत्मस्वरूपज्ञान विशेष व्यवहाराचा हेतु नाहीं किंतु ज्ञानसहित वृत्ति अथवा वृत्तीचे ठायीं आरूढ ज्ञान व्यवहाराचा हेतु आहे हा अवच्छेद वादाचा प्रकार आहे. आणि आभास वादाचे ठायीं आभाससहित वृत्तीकरून व्यवहार होतो. कारण कीं आभासद्वारा अथवा साक्षात् वृत्तिद्वारा आत्मस्वरूप ज्ञानेंकरून व्यवहार सिद्ध होतो. या प्रकारेंकरून सर्वांचा प्रकाशक ज्ञानस्वरूप आत्मा आहे ह्मणून चित् आहे आणि आनंदरूप आहे, जर आत्मा आनंदरूप नसेल तर विषयसंबंधेंकरून स्वरूपानंदाचें भान होतें तें न झालें पाहिजे. विषयांचे ठायीं आनंद नाहीं हा प्रसंग पूर्वीं चतुर्थतरंगांत बोलिला आहे. जर विषयांचे ठायीं आनंद असता तर एका विषयेंकरून ज्यास सुख होतें त्याच विषयापासून दुसऱ्यास दुःख होतें. जसें अग्निस्पर्शेंकरून अग्निकीटकास आणि सर्प पाहून सर्पिणीस सिंह पाहून सिंहिणीशीं आनंद होतो आणि अन्य पुरुषांना दुःख होतें तें न झालें पाहिजे. आणि सिद्धांतामध्यें तर अग्निकीटकास अग्निस्पर्शाची इच्छा होते तेव्हां त्या चंचलबुद्धीचे ठायीं आनंदाचें भान होत नाहीं. अग्निसंबंधेंकरून क्षणमात्र इच्छा निवृत्त होऊन निश्चलबुद्धीचे ठायीं स्वरूपानंदाचें भान होतें. अन्य पुरुषांना अग्निसंबंधाची इच्छा नाहीं. किंतु अन्य पदार्थांचीं इच्छा आहे. ती इच्छा अग्निसंबंधेंकरून निवृत्त होत नाहीं ह्मणून चंचल अंतःकरणाचे ठायीं अग्निसंबंधेंकरून आनंद होत नाहीं. याविषयीं अशी शंका होते कीं इच्छारूप अंतःकरणाची वृत्ति तर विषयप्राप्तिनंतर नाश पावते आणि अन्यवृत्तीचें कांहीं निमित्त नाहीं ह्मणून उत्पत्ति होत नाहीं आणि वृत्तीवांचून स्वरूपानंदाचें भान होत नाहीं ह्मणून विषयांचे ठायीं आनंद आहे अशी आशंका घडत नाहीं. कारण कीं यद्यपि इच्छारूप अंतःकरणवृत्तीचा तर अभाव आहे आणि इच्छारूप वृत्तीचे ठायीं आनंदप्रकाश होत नाहीं कारण कीं इच्छारूपवृत्ति राजस आहे आणि आनंदाचा प्रकाश सात्विकवृत्तीमध्यें

होतो तथापि प्राप्त जो वांच्छितपदार्थ त्याच्या स्वरूपाचा विषय करणारी ज्ञानरूप अंतःकरणाची वृत्ति सात्विक आहे कारण कीं सत्वगुणेंकरून ज्ञान होतें हा नियम आहे ह्मणून सात्विकवृत्तीचे ठायीं आनंदाचें भान होतें परंतु ती ज्ञानरूपवृत्ति बहिर्मुख आहे ति्या पृष्ठभागाचे ठायीं स्थित अंतःकरण उपहित चैतन्यस्वरूप जो आनंद त्याचें त्या वृत्तीकरून ग्रहण होत नाहीं ह्मणून विषय उपहित चैतन्यरूप आनंदाचें भान होतें. तें विषयउपहितचैतन्य आत्म्याहून भिन्न नाहीं ह्मणून आत्माआनंदाचेंच विषयांचे ठायीं भान बोलिलें यास्थानीं इंद्रियांचा आणि विषयांचा जो संबंध तो त्या ज्ञानरूपवृत्तीविषयीं निमित्त आहे अथवा ज्ञानरूप बहिर्मुख वृत्तीहून अन्य अंतर्मुख जी वृत्ति आहे तिचे ठायीं अंतःकरण उपहित चैतन्यरूप आनंदाचें भान संभवतें. हा उत्तमसिद्धांत आहे. त्या वृत्तीच्या उत्पत्तीविषयीं इच्छादिकांचा जो अभाव तेंच निमित्त आहे. जसा एकांतस्थानीं स्थित उदासीन पुरुषाशीं बहिर्मुख ज्ञान रूपवृत्ति कांहीं नाहीं परंतु त्यास आनंदाचें भान आहे ह्मणून इच्छादि अभावरूप निमित्तास्तव अंतर्मुखवृत्ति आनंद ग्रहण करणारी होते तसेंच वांच्छित विषय लाभेंकरून इच्छादिकांचा अभाव होण्यास्तव पदार्थज्ञानानंतर अंतर्मुखवृत्ति होते त्या अंतर्मुखवृत्तीकरून अंतःकरणोपहितआनंदाचेंच ग्रहण होतें तें स्वरूप आनंदाचें ग्रहण आणि विषयाचें ज्ञान अत्यंत अव्यवहित आहे ह्मणून पुरुषांनां अशी भ्रांति होते कीं म्यां विषयाचे ठायीं आनंदानुभव केला याकरतां प्रथम पक्षाहून हा पक्ष उत्तम आहे. कारण कीं विषयाच्या ज्ञानाकार जी वृत्ति त्या वृत्तीकरून अंतःकरणोपहितआनंदाचें भान संभवत नाहीं आणि जर असें ह्मणाल कीं विषयोपहितआनंदाचें भान संभवतें तर तेंही घडत नाहीं कारण. कीं मार्गामध्यें वृक्षाच्या ज्ञानाकार जी ज्ञानरूपवृत्ति ती सात्विक आहे ह्मणून त्या वृक्षज्ञानाकार वृत्तीनें वृक्षोपहितचैतन्य स्वरूपानंदाचें भान घडलें पाहिजे. तसेंच सर्वज्ञानेंकरून ज्ञेय उपहितचैतन्यरूप आनंदाचें भान झालें पाहिजे. ह्मणून अनात्मवस्तूच्या ज्ञानरूप बहिर्मुखवृत्तीनें ज्ञेय उपहितचैतन्य स्वरूप आनंदाचें ग्रहण होत नाहीं. या प्रकारें विषयसंबंधेंकरून अंतर्मुखवृत्तीचे ठायीं आत्मस्वरूपानंदाचें भान संभवतें. जर आत्मा

आनंदस्वरूप नसेल तर विषयसंबंधेंकरून आनंदाचें भान होणार नाहीं म्हणून आत्मा आनंदरूप आहे. याकरतांच आत्म्याच्या संबंधी ज्या वस्तू आहेत त्यांच्या ठायीं प्रेम होतें त्याहून सन्निहिताचे ठायीं अधिक प्रेम होतें. एवं बाह्य बाह्य पदार्थाच्या अपेक्षेकरून अंतर अंतर पदार्थाचे ठायीं अधिक प्रीति संभवते म्हणून आत्मसंबंधी जो पुत्र तत्द्वारा तन्मित्राचे ठायीं प्रीति होते. ती प्रीति मित्रापेक्षां पुत्राचे ठायीं अधिक आहे आणि पुत्रापेक्षां स्थूल शरीराचे ठायीं अधिक आहे आणि स्थूल शरीरापेक्षां सूक्ष्म शरीराचे ठायीं अधिक आहे. पूर्वपूर्वाहून उत्तरोत्तर आत्म्याच्या समीप आहे. आत्म्याचा आभास सूक्ष्म शरीरामध्यें आहे, अन्याचे ठायीं नाहीं, ह्मणून आभासद्वारा आत्म्याचा सूक्ष्मशरीराशीं संबंध आहे अन्याशीं नाहीं. स्थूलशरीराशीं सूक्ष्म शरीराचा संबंध आहे आणि स्थूल शरीरद्वारा पुत्राशीं संबंध आहे आणि पुत्र-मित्राशीं पुत्रद्वारा संबंध आहे या प्रकारेंकरून. उत्तरोत्तर जें आत्म्याच्या समीप त्याचे ठायीं अधिक प्रीति आहे. ह्मणून ज्या आत्मसंबंधेंकरून पदार्थाच्या ठायीं प्रीति होते त्या आत्म्याचे ठायींच मुख्य प्रीति आहे. पदार्थाच्या ठायीं मुख्य प्रीति नाहीं. जशीं पुत्रमित्राचे ठायीं पुत्रसंबंधेंकरून प्रीति आहे ह्मणून पुत्राचे ठायींच मुख्य प्रीति आहे पुत्रमित्राचे ठायीं नाहीं तद्वत् आत्मसन्निहिताचे ठायीं अधिक प्रीति आहे म्हणून आत्म्याचे ठायींच सर्वांची प्रीति घडते. ती प्रीति, आनंदाविषयीं आणि दुःखाभावाविषयीं होत नाहीं आणि जरी अन्यठायीं प्रीति होते ती आनंद आणि दुःखाभावानिमित्तच होते ह्मणून आनंद आणि दुःखा-भाव आत्म्याहून अन्य ठायीं नाहीं. या प्रकारें सर्वांच्या प्रीतीचा विषय जो आत्मा तोच आनंदरूप आहे, आणि दुःखाभाव रूपही तोच आहे, कल्पि-ताचा अभाव अधिष्ठानस्वरूप आहे. जसा रज्जुसर्पाचा अभाव रज्जुरूप आहे तसा काल्पित दुःखाभाव आत्मरूप आहे. या प्रकारेंकरून आत्मा आनंदरूप आहे आणि न्यायमताचे ठायीं आत्म्याचा आनंद गुण आहे हें सम्यक् नाहीं. कारण कीं जर आनंद गुणाचा नित्य अंगिकार करावा तर आगमापायीं होणार नाहीं किंतु आत्मस्वरूप आनंद सिद्ध होईल. आणि न्यायमताचे ठायीं आनंद नित्य नाहीं आणि जर अनित्य ह्मणावा तर अनुकूल विषय आणि

तत्साधनें जीं इंद्रियें त्यांच्या संबंधेंकरून आनंदोत्पत्ति मानावी लागेल. असें मानलें असतां जें सुषुप्तीमध्यें आनंदाचें भान होतें तें न झालें पाहिजे; कारण कीं सुषुप्तीमध्यें इंद्रियाचा आणि विषयांचा संबंध नाहीं. ह्मणून आनंद आत्म्याचा गुण नाहीं किंतु आत्मा आनंदस्वरूप आहे. या प्रकारेंकरून आत्मा सत् चित् आनंदरूप आहे, ते सत् चित् आनंद परस्पर भिन्न नाहींत, किंतु एकच आहेत. जर ते आत्म्याचे गुण असते तर परस्पर भिन्न न होते आत्मस्वरूप आहेत ह्मणून भिन्न नाहींत. एकच आत्मा निवृत्तिरहित आहे ह्मणून सत् ह्मणतात आणि जडाहून विलक्षण प्रकाशरूप आहे ह्मणून चित् ह्मणतात आणि दुःखाहून विलक्षण मुख्य प्रीतीचा विषय आहे ह्मणून आनंद ह्मणतात. जसा उष्णप्रकाशरूप अग्नि आहे तसाच सच्चिदानंदरूप आत्मा आहे आणि सच्चिदानंद स्वरूपच शास्त्रामध्यें ब्रह्म बोलिलें ह्मणून ब्रह्मस्वरूपच आत्मा आहे. आणि ब्रह्म नाम व्यापकाचें आहे. देशेंकरून ज्याचा अंत होत नाहीं तें व्यापक ह्मणतात. ब्रह्माहून जर आत्मा भिन्न असावा तर देशेंकरून अंतवान् व्हावा. ज्याचा देशेंकरून अंत होतो त्याचा कालेंकरूनही अंत होतो हा नियम आहे, ह्मणून अनित्य होईल. ज्याचा कालेंकरून अंत असतो तें अनित्य ह्मणतात. ह्मणून ब्रह्माहून आत्मा भिन्न नाहीं आणि जर आत्म्याहून भिन्न ब्रह्म असेल तर अनात्मा होईल. घटादि अनात्मा जड आहे ह्मणून आत्म्याहून भिन्न ब्रह्मही जड होईल, ह्मणून आत्म्याहून ब्रह्म भिन्न नाहीं किंतु ब्रह्मस्वरूपच आत्मा आहे. एकच चैतन्य सर्व प्रपंचाचें आणि मायेचें अधिष्ठान आहे ह्मणून ब्रह्म ह्मणतात अविद्या आणि व्यष्टिदेहादिकांचें अधिष्ठान आहे ह्मणून आत्मा ह्मणतात. तत्पदलक्ष्य ब्रह्म ह्मणतात. त्वंपदलक्ष्य आत्मा ह्मणतात आणि ईश्वरसाक्षी तत्पदाचें लक्ष्य आहे आणि जीवसाक्षी त्वंपदाचें लक्ष्य आहे. व्यष्टिसंघात उपहितचैतन्य जीवसाक्षी आहे आणि समष्टिसंघात उपहितचैतन्य ईश्वरसाक्षी आहे यद्यपि जीवांची आणि ईश्वराची एकता घडत नाहीं तथापि जीवसाक्षीचा आणि ईश्वरसाक्षीचा उपाधिभेदास्तवच भेद आहे परंतु स्वरूपेंकरून एकच आहेत. जसा घटाकाश आणि मठाकाश यांचा उपाधिभेदावांचून स्वरूपेंकरून भेद नाहीं तसा आत्मा आणि ब्रह्म

यांचा उपाधिभेदावांचून भेद नाहीं, किंतु एकच वस्तु आहे. तो ब्रह्मरूप आत्मा अजन्म ह्मणजे जन्मरहित आहे, जर आत्म्याचा जन्म अंगीकार करावा तर अनित्य होईल, तो प्रसंग परलोक आस्तिकवाद्यास इष्ट नाहीं. कारण कीं जर आत्मा उत्पत्तिनाशवान् ह्मणावा मर प्रथमजन्मीं कृत जें कर्म त्या कर्मावांचून विद्यमानकालीं सुखदुःखाचा भोग, आणि केल्या कर्मांचा भोगावांचून नाश होईल, आतां जर आत्म्याचा जन्म मानावा तर जन्म होण्यास कांहीं हेतु पाहिजे. हेतुवांचून जन्म संभवत नाहीं, ह्मणून आत्म्याचा जन्म होण्यास हेतु पाहिजे, हें तर संभवत नाहीं कारण जो हेतु तुह्मी स्वीकाराल तो आत्म्याहून भिन्न होईल याकरतां आत्म्याहून जें भिन्न आहे तें सर्व आत्म्याचे ठायीं कल्पित आहे ह्मणून जें कल्पित तें आत्म्याच्या जन्मास हेतु होत नाहीं, जसा रज्जूचे ठायीं सर्प कल्पित तो रज्जूत्पत्तीचा हेतु नाहीं. तद्वत् आत्मस्वरूपीं जें कल्पित तें आत्मोत्पत्तीचा हेतु घडत नाहीं: जशी रज्जूचे ठायीं दंड सर्प-जलधारा इत्यादि भ्रांति होते. त्या भ्रांतीचे ठायीं दोन अंश आहेत एक सामान्य इदमंश दुसरा सर्पादि विशेषांश. त्यांत सामान्य इदमंश सर्पादि विशेषांशाच्या ठायीं व्यापक आहे. तो असा कीं हा सर्प हा दंड ही जलधारा इत्यादि प्रकारें विषेप्यांचे ठायीं इदमंश व्यापक आहे, तो व्यापक सामान्य इदमंश रज्जु-स्वरूप आहे. त्या सामान्य इदमंशाच्या ज्ञानासच भ्रांतीचा हेतु रज्जूचें सामान्य ज्ञान म्हणतात, तो सामान्य इदमंश सत्य आहे. कारण कीं रज्जूचें ज्ञान झालें असतांही इदमंशाची प्रतीति होते. ती अशी कीं भ्रांतिकालीं हा सर्प आहे, तेव्हां सर्पादिकाशीं मिळून इदमंशाची प्रतीति होते. आणि भ्रांति-निवृत्तीनंतर हा रज्जु आहे. तेव्हां रज्जूशीं मिळून इदमंशाची प्रतीति होते. जर इदमंश मिथ्या असता तर सर्पादिकांचे परी भ्रांति निवृत्तीनंतर त्याची प्रतीति न झाली पाहिजे, म्हणून सर्पादि भ्रांतीचे ठायीं व्यापक जो इदमंश तो सत्य आहे, आणि अधिष्ठान रज्जुरूप आहे, आणि परस्परव्यभिचारी जे सर्पादिक ते कल्पित आहेत. तसेच सर्व पदार्थांचें ठायीं पांच अंश आहेत. नाम,रूप, अस्ति, भाति, प्रिय, त्यांत घट हें नाम आणि गोल हें रूप आहे. घट आहे हें अस्ति आणि घट प्रतीत होतो हें भाति आणि घट प्रिय आहे

हा आनंद या प्रकारेंकरून सर्व पदार्थांचे ठायीं पांच अंश आहेत. त्यांत अस्तिभातिप्रियरूप तिन्ही अंश सर्व पदार्थांचे ठायीं व्यापक आहेत, आणि नाम रूप व्यभिचारी आहेत. जें कोठें असतें आणि कोठें नसतें तें व्यभिचारी म्हणतात. घटनाम आणि गोलरूप पटाचे ठायीं नाहीं. पटनाम आणि त्याचें रूप घटाचे ठायीं नाहीं. या प्रकारेंकरून सर्व पदार्थांचे ठायीं नामरूप अंश व्यभिचारी आहेत, आणि अस्ति भाति प्रिय सर्वांठायीं अनुगत आहेत. जसा सर्पदंडादिकाचे ठायीं अनुगत इदमंश सत्य आणि अधिष्ठान आहे, तसें सर्व पदार्थांचे ठायीं अनुगत अस्ति भाति प्रियरूप सत्य आहेत आणि अधिष्ठानरूप आहेत. आणि सर्पदंडादिकांच्या परी व्यभिचारी नामरूप कल्पित आहेत, आणि अस्ति भाति प्रिय सच्चिदानंदरूप आहेत, म्हणून आत्मस्वरूप आहेत. या प्रकारेंकरून सच्चिदानंदरूप आत्म्याचे ठायीं संपूर्ण नामरूप प्रपंच कल्पित आहे. ते कल्पित पदार्थ कोणाचि आत्म्याचे जन्माचा हेतु घडत नाहींत. म्हणून आत्मा अजन्म आहे, ज्याचा जन्म होतो, त्यास सत्तावृद्धि परिणाम अपक्षय विनाशरूप पांच विकार आणीक होतात. आत्म्याचा जन्म होत नाहीं, म्हणून जन्मोत्तर हे पांच विकार होत नाहींत. या प्रकारेंकरून अजन्म म्हणजे जन्मादि षड्विकाररहित आत्मा आहे. सत्तानाम प्रगटतेचें आहे. आणि अपक्षयनामक्षय होण्याचें आहे, तो आत्मा असंग आहे. संगनाम संबंधाचें आहे. तो संबंध सजातीय विजातीय स्वगत पदार्थांपासून होतो. •जसा घटाचा घटाशीं जो संबंध तो सजातीय संबंध म्हणावा, आणि, घटाचा पटाशीं जो संबंध तो विजातीय संबंध म्हणावा. स्वगतनाम अवयवांचें आहे. म्हणून पटाचा तंतूशीं जो संबंध तो स्वगत संबंध म्हणावा. आत्मे दोन अथवा अनंत असावे तर सजातीयत्वेंकरून आत्म्याचा संबंध व्हावा तो आत्मा तर एक आहे, म्हणून सजातीय आत्म्याशीं आत्म्याचा संबंध नाहीं. आणि आत्म्याहून विजातीय जो अनात्मा तो मृगजलाच्या परी आत्म्याचे ठायीं कल्पित आहे, म्हणून त्याशीं आत्म्याचा संबंध घडत नाहीं. जसा मृगजलेंकरून पृथिवीशीं संबंध होत नाहीं. जर संबंध असता तर उखरभूमी त्या जलेंकरून ओली झाली पाहिजे. जसा मृगजलाशीं उखरभूमीचा संबंध नाहीं

तसा आत्म्याचे ठायीं कल्पित विजातीय अनात्म्याचा संबंध नाहीं आणि आत्म्याशीं अवयव असते तर आत्म्याचा स्वगतत्तेंकरून संबंध होता आत्मा नित्य आहे ह्मणून निरवयव आहे. त्याचा स्वगतत्तेंकरून संबंध घडत नाहीं. या प्रकारेंकरून सजातीय विजातीय स्वगत संबंध आत्म्याचे ठायीं नाहीं, ह्मणून असंग आहे. या प्रकारेंकरून हे शिष्य सच्चिदानंद ब्रह्मरूप, जन्मादिविकाररहित असंग आत्मा तूं आहेस हें प्रथम प्रश्नाचें अर्ध ओवीकरून आचार्यांनीं उत्तर दिधलें. आतां जगताचा कर्त्ता कोण आहे या द्वितीय प्रश्नाचें उत्तर अर्ध ओवीनें सांगतों.

॥ ओंवी उत्तरार्थ ॥

विभुचैतन्याश्रित मायेंकरून ॥ उत्पत्तिनाशनहोतजगताचें ॥ २५ ॥

टीका:—विभु ह्मणजे व्यापक जें चैतन्य त्याच्या आश्रित आणि त्यास विषय करणारी माया ह्मणजे सत् असताहून विलक्षण अद्भुत शक्तिरूप अज्ञान तेणेंकरून जगताचा उत्पत्तिभंग होतो. उत्पत्ति भंग या शब्देंकरून स्थितीचें ग्रहण अर्थात् होतें ह्मणून अर्थ सिद्ध झाला कीं मायायुक्त चैतन्य तो ईश्वर ह्मणावा. तो ईश्वर जगताच्या उत्पत्तिस्थितिसंहाराचा हेतु आहे. येणेंकरून जगताचा कोणी कर्त्ता आहे किंवा आपणच होतें या प्रश्नाचें उत्तर बोलिलें आणि जगताचा कर्त्ता कोणी जीव आहे. अथवा ईश्वर आहे याचें असें उत्तर बोलिलें कीं जगत् स्वतांच होत नाहीं किंतु तत्कर्त्ता ईश्वर आहे. जर कर्त्यावांचून जगत् होईल तर कुलालावांचून घट झाला पाहिजे ह्मणून जगताचा कोणी कर्त्ता आहे. तो कर्त्ता सर्वज्ञ आहे, कारण कीं जो ज्या कार्याचा कर्त्ता असतो तो त्या कार्यास आणि तदुपादानास जाणून तें कार्य करतो तद्वत् जगत् कर्त्ता, जग आणि तदुपादान यास जाणून जगत्करतो, ह्मणून सर्वज्ञ आहे. आणि सर्वशक्तिमान् आहे, कारण कीं, अल्पशक्तिमान् जे जीव त्यांपासून जगद्रचना मनेंकरूनही चिंतन होत नाहीं ह्मणून अद्भुत जगत्कर्त्ता अद्भुत शक्तिमान् आहे. या प्रकारेंकरून जगत्कर्ता सर्वशक्तिमान् आणि स्वतंत्र आहे. कारण कीं जो न्यूनशक्तिमान् असतो तो पराधीन असतो आणि सर्वशक्तिमान् पराधीन नाहीं ह्मणून स्वतंत्र आहे. या प्रकारेंकरून जगत् कर्त्ता सर्व

ज्ञ सर्वशक्तिमान् स्वतंत्र आहे त्यासच ईश्वर ह्मणतात आणि अल्पज्ञ अल्पशक्तिमान् पराधीन जीव ह्मणतात. यद्यपि अल्पज्ञानादि जीवाचे ठायींही परमार्थेंकरून नाहीं तथापि अविद्याकृत मिथ्या अल्पज्ञतादि जीवाचे ठायीं प्रतीत होते ह्मणून जीवाचे ठायीं ह्मणतात अविद्याकृत अल्पज्ञतादिकांची जी भ्रांति तेंच जीवत्व ह्मणावें. ती अल्पज्ञतादिकांची भ्रांति ईश्वराचे ठायीं नाहीं किंतु मायाकृत सर्वज्ञतादि ईश्वराचे ठायीं आहे. हा प्रसंग विस्तारेंकरून पुढें प्रतिपादन करूं, या प्रकारेंकरून जगत्कर्त्ता जीव नाहीं ईश्वर आहे, तो ईश्वर एक देशाचे ठायीं स्थित नाहीं किंतु सर्वत्र व्यापक आहे. जर एकदेशी अंगीकार करावा तर ज्याचा देशेंकरून अंत असतो त्याचा कालेंकरूनही अंत होतो ह्मणून अनित्य होईल. जें अनित्य असतें तें कर्त्यापासून जन्य होतें. ह्मणून ईश्वराचाही कर्त्ता अंगीकारावा लागेल तर ईश्वराचा कर्त्ता आहे हें संभवत नाहीं. कारण कीं आपण तर आपला कर्त्ता घडत नाहीं. जर आपला कर्त्ता आपणच अंगीकारावा तर आत्माश्रय दोष होईल जेथें आपणच क्रियेचा कर्त्ता व आपणच क्रियेचें कर्म होतो तो आत्माश्रय दोष ह्मणावा. जसा कुलाल क्रियेचा कर्त्ता आहे आणि घट कर्म आहे. तसा क्रियेचा कर्त्ता आणि कर्म हे भिन्न असतात एक घडत नाहींत, ह्मणून आत्माश्रय दोष आहे. कर्मनाम कार्याचें आहे. आणि कार्यविरोधीचें नाम दोष ह्मणावा. आत्माश्रय कार्याचा विरोधी आहे, ह्मणून दोष आहे. यास्तव ईश्वराचा कर्त्ता अन्य अंगीकार करणें होईल तो अन्यही प्रथम कर्त्याच्या परी कर्तृजन्यच ह्मणावा लागेल तो त्याचाही कर्त्ता प्रथमाच्यापरी त्याहून भिन्न ह्मणावा लागेल, ह्मणून द्वितीय कर्त्याचा प्रथम कर्त्ता अंगीकार करावा तर अन्योन्याश्रय दोष होईल ह्मणून आणीक तृतीय कर्त्ता अंगीकारावा लागेल मग त्या तृतीयाचा कर्त्ता जर द्वितीय मानावा तर अन्योन्याश्रय दोष होईल आणि प्रथम मानावा तर चक्रकापत्ति दोष होईल. जसें चक्राचें भ्रमण होतें तसा प्रथम कर्त्ता, द्वितीयजन्य आणि द्वितीय कर्त्ता तृतीयजन्य आणि तृतीय कर्त्ता प्रथमजन्य, पुनः प्रथम द्वितीयजन्य या प्रकारेंकरून कार्यकारणभावाचें भ्रमण होईल. चक्रकापत्तीमध्यें कोणीच सिद्ध होणार नाहीं. सर्वांची परस्पर अ-

पेक्षा आहे. अन्योन्याश्रय दोषाचे ठायीं दोघांची परस्पर अपेक्षा आहे. एकाची सिद्धि झाल्यावांचून अन्याची सिद्धि होणें नाहीं, ह्मणून कुलालाचा कर्त्ता आपण नाहीं, किंतु त्याचा पिता आहे. तसा प्रथम जो ईश्वर कर्त्ता त्याचा अन्य कर्त्ता आहे आणि कुलालाचा पिता आपल्या पुत्रापासून उत्पन्न होत नाहीं किंतु अन्य पित्यापासून उत्पन्न होतो, तसा द्वितीय कर्त्ता प्रथम कर्त्यापासून उत्पन्न होत नाहीं, किंतु अन्य कर्त्यापासूनच ह्मणावा लागेल. आणि जो कुलालाचा पितामह तो कुलाल, आणि त्याचे पित्यापासून उत्पन्न होत नाहीं किंतु चतुर्थ जो कुलालाचा प्रपितामह त्यापासून उत्पन्न होतो तसा तृतीय कर्त्ताही प्रथम आणि द्वितीय कर्त्यापासून उत्पन्न होत नाहीं ह्मणूनच चतुर्थ कर्त्ता अंगीकार करावा लागेल. त्या चतुर्थाचा कर्त्ता आणीक पांचवा मानावा लागेल, येणेंकरून अनवस्थादोष होईल. धारेचें नाम अनवस्था आहे, जर कर्त्याची धारा अंगीकारावी तर कोणता कर्त्ता जगत् करतो हा निर्णय होणें नाहीं आणि कोणी एक जगत्कर्त्ता आहे असें मानण्याविषयीं कांहीं युक्ति नाहीं. त्या युक्तिअभावाचेंच नाम विनिगमनविरह ह्मणतात आणि धारेची कोठें विश्रांति अंगीकार करावी तर ज्या कर्त्याचे ठायीं धारेचा अंत अंगीकार केला तोच कर्त्ता जगताचा मानणें योग्य आहे. येणेंकरून पूर्वीचे सर्व निष्फल होतील. याचेंच नाम प्रागूलोप ह्मणतात, मागल्याच्या अभावाचें नाम प्रागूलोप आहे. या प्रकारेंकरून ईश्वराचा देशेंकरून अंत अंगीकार करावा तर उत्पत्ति अंगीकार करणें होईल आणि उत्पत्ति अंगीकार करावी तर आत्माश्रयादि साहा दोष होतील ह्मणून ईश्वराचा देशेंकरून अंत नाहीं किंतु व्यापक आहे, ह्मणूनच नित्य आहे त्या व्यापक ईश्वराचा आणि जीवाचा, स्वरूपेंकरून भेद नाहीं किंतु उपाधिकृत भेद आहे, कारण कीं अवच्छेद वादाचे ठायीं मायाविशिष्टचैतन्य ईश्वर ह्मणतात आणि अविद्याविशिष्ट चैतन्य जीव ह्मणतात आणि आभासवादाचे ठायीं माया व आभासविशिष्ट चैतन्य ईश्वर ह्मणतात आणि आभाससहित अविद्याविशिष्टचैतन्य जिव ह्मणतात ह्मणून आभासवादाचे ठायीं आभाससहित मायेचा आणि आभाससहित अविद्येचा भेद आहे चैतन्याचा भेद नाहीं. तद्वत् अवच्छेदवादाचे ठायीं मायेचा

आणि अविद्येचा भेद आहे चैतन्याचा भेद नाहीं आणि बिंबप्रतिबिंबवादाचे ठायीं अज्ञानप्रतिबिंबित जीव ह्मणतात आणि मुख्य बिंब ईश्वर म्हणतात त्या-पक्षाचे ठायींही स्वरूपेंकरून चैतन्याचा भेद नाहीं किंतु एकाच चैतन्याचे ठायीं जीवपणा आणि ईश्वरपणा आरोपित आहे. हा प्रसंग पुढें प्रतिपादन करूं. या प्रकारें जगत्कर्ता सर्वज्ञ सर्वशक्तिमान् स्वतंत्र ईश्वर आहे, तो ईश्वर व्यापक आहे त्याचा आणि जीवाचा विशेषणेंकरून मात्र भेद आहे आणि स्वरूपेंकरून भेद नाहीं हें द्वितीय प्रश्नाचें उत्तर बोलिलें आतां मोक्षाचें साधन ज्ञान आहे अथवा कर्म आहे अथवा उपासना आहे अथवा दोन्ही आहेत त्याचें उत्तर सांगतों

॥ मू. ओं. ॥

मोक्षार्शी हेतु एक ज्ञान ॥ न कर्म अथवा ध्यान ॥ रज्जुसर्पाचे तेव्हांच निरसन ॥ रज्जूचें ज्ञान होत जेव्हां ॥ २६ ॥

टीकाः—मुक्तीचा हेतु कर्म आणि ध्यान म्हणजे उपासना नाहीं, किंतु ज्ञानच हेतु आहे कारण कीं जर आत्म्याचे ठायीं बंध सत्य असतां तर त्याचा निवृत्तिरूप मोक्ष ज्ञानेंकरून न होतां किंतु कर्म आणि उपासनेंकरून होता, तो बंध आत्म्याचे ठायीं सत्य नाहीं किंतु रज्जुसर्पाच्या परी मिथ्या आहे त्या मिथ्याची निवृत्ति अधिष्ठानज्ञानेंकरूनच घडते, कर्म अथवा उपासनेंकरून नाहीं. जसा रज्जुसर्प कोणत्याही क्रियेंकरून निवृत्त होत नाहीं, केवल रज्जुज्ञानेंकरूनच निवृत्त होतो, तसा आत्मा ज्ञानेंकरून प्रतीत जो बंध आणि तत्प्रतीति आणि अज्ञान हें सर्व आत्मज्ञानेंकरूनच निवृत्त होतें आणि जर कर्माचें फल मोक्ष ह्मणावा तर, मोक्ष अनित्य होईल, कारण कीं हा नियम आहे. कीं जीं कृष्यादि कर्माचीं फलें अन्नादि आहेत, तीं अनित्य आहेत, आणि यज्ञादि कर्माचीं फलें स्वर्गादिही अनित्य आहेत, तद्वत् मोक्षही कर्माचें फल अंगीकारावें, तर अनित्य होईल ह्मणूनच कर्माचें फल मोक्ष नाहीं, आणि उपासनाचें फल मोक्षाचा अंगीकार करावा, तरीही मोक्ष अनित्य होईल, कारण कीं उपासनाही मानसकर्मच आहे. आणि कर्माचें फल अनित्य आहे, ह्मणूनच उपासनारूप कर्माचें फलही मोक्ष नाहीं, आणि

कर्मकर्त्यास कर्मेकरून पांच प्रकारचा उपयोग होतो उत्पत्ति, नाश, प्राप्ति, विकार, संस्कार. अन्यरूपप्राप्तीचें नाम विकार आहे, संस्कार दोन प्रकारचा आहे मलनिवृत्ति आणि गुणोत्पत्ति, हा पांचप्रकारचा कर्मेकरून उपयोग होतो तो उपयोग मुमुक्षूस कोणताही घडत नाहीं ह्मणून मुमुक्षू श्रवणादि ज्ञान साधनांचे ठायीं प्रवृत्त होतो, तर कर्माचे ठायीं जसा कुलास कर्मेकरून कुलालाशीं घटउत्पत्ति उपयोग होतो तसा मुमुक्षूस कर्मेकरून मोक्षाची उत्पत्तिरूप उपयोग घडत नाहीं, कारण कीं अनर्थनिवृत्ति आणि परमानंदप्राप्ति रूप मोक्ष आहे. त्यांत अनर्थनिवृत्ति आत्म्याचे ठायीं नित्य सिद्ध आहे. जशी रज्जूचे ठायीं सर्पनिवृत्ति नित्यसिद्ध आहे, आणि आत्मा परमानंदस्वरूप आहे. ह्मणून परमानंदप्राप्तिही नित्य सिद्ध आहे. या प्रकारें स्वभावसिद्ध मोक्षाची कर्मेकरून उत्पत्ति घडत नाहीं. जी वस्तु पूर्वी सिद्ध नसते तिची कर्मेकरून उत्पत्ति होते. आणि सिद्ध वस्तूची उत्पत्ति होत नाहीं आणि वेदांत श्रवणही मोक्षोत्पत्तीनिमित्त नाहीं किंतु आत्मा नित्य मुक्त आहे किंचिन्मात्रही कर्त्तव्य नाहीं हा अभिप्राय जाणावयाकरतां श्रवण बोलिलें आहे, हें जाणून कर्तव्यभ्रांति निवृत्त होते. आणि जर वेदांत श्रवणकरूनही ज्यांना कर्त्तव्य प्रतीत होतें तर त्यानीं तत्त्व जाणलें नाहीं. या कारणास्तव नित्यनिवृत्त जो अनर्थ त्याची निवृत्ति आणि नित्यप्राप्त आनंदाची प्राप्ति वेदांतश्रवणाचें फल वेदगुरूनें नैष्कर्म्यसिद्धि ग्रंथामध्यें कथिलें आहे. न कर्मफल, म्हणून मोक्षोत्पत्तिरूप कर्माचा उपयोग मुमुक्षूस घडत नाहीं, जसा दंडप्रहाररूप कर्मेकरून घटनाशरूप उपयोग होतो तद्वत् मुमुक्षूस कर्मेकरून नाशरूपही उपयोग घडत नाहीं. कारण कीं अन्याचा नाश तर मुमुक्षूस वांच्छित नाहीं, जर बंधाचाच नाश कर्मेकरून उपयोग म्हणावा, तर तो बंध आत्म्याचे ठायीं मिथ्या प्रतीत होतो, त्या मिथ्याचा नाश कर्मेकरून घडत नाहीं. एक आत्मज्ञानेंकरून त्या मिथ्याप्रतीतीचा नाश घडतो, ह्मणून कर्मेकरून नाशरूप उपयोगही मुमुक्षूस घडत नाहीं, आणि गमनरूप कर्मेकरून ग्रामप्राप्तिरूप उपयोग होतो तसा कर्मेकरून मोक्षप्राप्तिरूप उपयोगही घडत नाहीं. कारण कीं आत्मा नित्य मुक्त आहे त्या आत्म्याच्या मोक्षाची प्राप्ति बोलणें

संभवत नाहीं. ज्यास बंध असतो त्यास मोक्ष बोलणें संभवतें आणि आत्म्याचे ठायीं बंध नाहीं म्हणून मोक्षप्राप्तिरूप कर्माचा उपयोग मुमुक्षूस घडत नाहीं. आणि जसा पाकरूप कर्मेंकरून अन्नाचा विकाररूप उपयोग पाचकास होतो तसा मुमुक्षूस कर्मेंकरून विकाररूप उपयोगही घडत नाहीं. कारण कीं अन्य तर कोणता विकार घडत नाहीं. जर आत्म्याचे ठायीं प्रथम बंध अंगीकारावा आणि मोक्षदशेचे ठायीं चतुर्भुजादि विलक्षणरूप प्राप्तीचा अंगीकार करावा तर अन्यप्राप्तिरूप विकार कर्माचा उपयोग मुमुक्षूस घडेल, तो अन्यरूप प्राप्तीचा आत्म्याचे ठायीं अंगकिार नाहीं, म्हणून कर्मेंकरून विकाररूपही उपयोग मुमुक्षूस घडत नाहीं. जसा वस्त्राशीं क्षाळणरूप कर्माचा मलनिवृत्तिरूप संस्कार होतो तसा मलनिवृत्तिरूप संस्कारही मुमुक्षूस कर्मेंकरून उपयोग घडत नाहीं. कारण कीं अन्य मलाची निवृत्ति तर मुमुक्षूस वांच्छित नाहीं. जर आत्म्याच्या मलाची निवृत्ति म्हणावी तर तो आत्मा नित्य शुद्ध आहे, त्याचे ठायीं मल नाहीं, म्हणून मलनिवृत्तिरूप संस्कारही घडत नाहीं, आणि अंतःकरणगत पापमलाची निवृत्ति जर कर्मेंकरून म्हणेल तर यद्यपि हें सत्य आहे, तथापि शुद्धांतःकरणवान् मुमुक्षूचा प्रस्तुत विचार आहे म्हणून त्याच्या अंतःकरणाचे ठायीं पाप संभवत नाहीं. म्हणून मलनिवृत्तिरूप संस्कारही मुमुक्षूस उपयोग घडत नाहीं. आणि जर अज्ञानरूप मल म्हणेल तर अज्ञाननिवृत्तिही कर्मेंकरून संभवत नाहीं. कारण कीं अज्ञानाचें विरोधी ज्ञान आहे, कर्म नाहीं, ह्मणून मलनिवृत्तिरूप संस्कार मुमुक्षूस कर्मेंकरून घडत नाहीं, आणि कुसुंभाचे ठायीं वस्त्र निमज्जन केलें असतां वस्त्राचे ठायीं त्या कर्माचा रक्तगुणउत्पत्तिरूप संस्कार उपयोग होतो. तसा गुणोत्पत्तिरूप संस्कार मुमुक्षूस कर्मेंकरून उपयोग घडत नाहीं, कारण कीं अन्य ठायीं तर गुणाची उत्पत्ति बोलणें संभवत नाहीं. आत्म्याचे ठायीं मानावी तर आत्मा निर्गुण आहे त्याचे ठायीं गुणांची उत्पत्ति घडत नाहीं. ह्मणून गुणोत्पत्तिरूप संस्कारही मुमुक्षूस कर्माचा उपयोग घडत नाहीं. या प्रकरणामध्यें उपयोगनाम फलाचें आहे. कर्मफल पांच प्रकारचें आहे, आणिक नाहीं. त्या पांच प्रकारच्या कर्मफलाचा मुमुक्षूस उपयोग घडत नाहीं, ह्मणून सर्व कर्म

त्यागून ज्ञानसाधनें श्रवणादिकांचे ठायींच मुमुक्षु प्रवृत्त होतो आणि उपासना ही मानस कर्मच आहे, ह्मणून त्याच्या खंडणाविषयीं पृथक् युक्ति बोलिली नाहीं. या प्रकारेंकरून केवल कर्म अथवा उपासना मोक्षाचे हेतू नाहींत किंतु केवल ज्ञान आहे. आणिक कोणी कर्मउपासनासहित ज्ञान मोक्षाचा हेतु अंगीकार करून त्याविषयीं युक्ति दृष्टांतही बोलतात. जसें आकाशाचे ठायीं पक्ष्याचें एक पक्षेंकरून गमन होत नाहीं, किंतु दोन पक्षेंकरून गमन होतें, तसेंच मोक्षलोकासही एक ज्ञानरूप पक्षेंकरून गमन होत नाहीं, किंतु एक पक्ष तर उपासनासहित कर्म आणि द्वितीय पक्ष ज्ञान आहे. उपासना ही मानस कर्मच आहे, म्हणून एकच पक्ष आहे. आतां आणीक दृष्टांत सांगतों. जसा सेतुदर्शनेंकरून पापनाश होतो म्हणून सेतुदर्शनही प्रत्यक्षरूप ज्ञान आहे परंतु त्यास श्रद्धाभाक्तिसहित गमनादिनियमाची अपेक्षा आहे. जर श्रद्धादिरहित पुरुष असेल त्याला सेतुदर्शनेंकरून फल होत नाहीं. जसें सेतूचें प्रत्यक्षज्ञान श्रद्धानियमादिकांची फलोत्पत्तीविषयीं अपेक्षा करतें तसेंच ब्रह्मज्ञानही मोक्षरूप फलोत्पत्तीविषयीं कर्मउपासनेची अपेक्षा करतें आणि केवल ज्ञानेंकरून जे मोक्ष अंगीकार करतात त्या ज्ञानाचा कर्मउपासनाच हेतु आहे, कारण कीं शुद्ध आणि निश्चल अंतःकरणाचे ठायीं जें ज्ञान होतें तें शुभकर्मेंकरून अंतःकरण शुद्ध आणि उपासनेंकरून अंतःकरण निश्चळ होतें ह्मणून होतें. या प्रकारेंकरून अंतःकरणाची शुद्धि आणि निश्चलताद्वारा कर्मउपासना ज्ञानाचा हेतु अंगीकारला आहे, जसें ज्ञानाचे हेतु कर्म उपासना अंगीकारले तसेंच ज्ञानाचें फल मोक्ष त्याचाही हेतु कर्म उपासना अंगीकार करणें योग्य आहे. यास दृष्टांत जसें जलसिंचन वृक्षोत्पत्तीचा आणि वृक्षफलाचाही हेतु आहे, यद्यपि वनस्थ वृक्षांशीं जलसिंचनावांचून फलें असतात तथापि तेथेंही वृक्षमूलाचे ठायीं भूमिगत जलाचा संबंध आहे, ह्मणून फलें असतात. जर जलसंबंध नसेल तर वृक्ष सुकून त्यांना फलेंही येणार नाहींत. तशी कर्मउपासना ज्ञानोत्पत्तीचा हेतु आणि ज्ञानफल जो मोक्ष त्याचाही हेतु आहेत. या प्रकारेंकरून कर्म उपासना ज्ञान तिन्हीही मोक्षाचे हेतू आहेत, ह्मणून ज्ञानवान्ही कर्म करतो. अथवा

कर्म उपासना ज्ञानरक्षणाचे हेतू आहेत, कारण कीं जर कर्म उपासनेचा ज्ञानवान् त्याग करील तर उत्पन्न झालेलें ज्ञानही जलावांचून वृक्षाचे परी नष्ट होईल, कारण कीं शुद्ध अंतःकरणाचे ठायीं ज्ञान होतें ह्मणून शुभ कर्म न करील तर ज्ञानवानास पाप होईल आणि उपासनेच्या त्यागेंकरून अंतःकरण पुनः चंचळ होईल. मग त्या मलिन आणि चंचळ अंतःकरणाचे ठायीं ज्ञान राहात नाहीं, जसा सुकल्या भूमीमध्यें उत्पन्न झालेला वृक्ष राहात नाहीं. आणिक दृष्टांत जसें संस्कारेंकरून शुद्ध केले जें स्थान त्या स्थानीं वेदपाठी ब्रह्मचरी निवास करतात आणि तेंच स्थान कांहीं निमित्तेंकरून पुनः मलिन झालें तर त्या स्थानाचा त्याग करतात. तसें कर्मत्यागेंकरून मलिन आणि उपासनेच्या त्यागेंकरून चंचल अंतःकरणाचे ठायीं ज्ञान राहात नाहीं. ह्मणून कर्म आणि उपासना ज्ञानरक्षणाचे हेतू आहेत. या प्रकारेंकरून कर्म उपासना ज्ञान तिन्ही मोक्षाचा हेतु अंगीकार करावा अथवा ज्ञानरक्षणाचा हेतु कर्म उपासना अंगीकार करावा आणि केवल ज्ञान मोक्षाचा हेतु अंगीकार करा. दोन्ही प्रकारेंकरून ज्ञानवानास कर्मउपासना कर्तव्य आहे. यास समुच्चयवाद ह्मणतात. तो सम्यक् नाहीं, कारण कीं देहाहून भिन्न आत्मा जो जाणत नाहीं त्यास कर्म होत नाहीं. कारण कीं जन्मांतरींच्या भोगानिमित्त कर्म करतो आणि तो देह प्रस्तुत अग्नीमध्यें भस्म होतो ह्मणून देहास जन्मांतरींचा भोग घडत नाहीं, ह्मणून शरीराहून भिन्न आत्म्याचें ज्ञान कर्माचा हेतु आहे, परंतु तें ज्ञान शरीराहून भिन्न आत्मा कर्त्ता भोक्ता रूपेंकरून कर्माचा हेतु आहे. मी पुण्यपापाचा कर्त्ता आणि पुण्यपापाचीं फळें मजला होतील, असें ज्यास ज्ञान आहे तो कर्माधिकारी ह्मणावा, आणि ज्ञानवानास असें आत्म्याचें ज्ञान नाहीं, किंतु पापपुण्य आणि दुःखसुखाहून रहित असंग ब्रह्मरूप आत्मा आहे. असें वेदांत वाक्येंकरून जें ज्ञान तें ज्ञान कर्माचा हेतु नाहीं, उलटें विरोधी आहे, ह्मणून ज्ञानवानापासून कर्म होत नाहीं आणि कर्त्ता, कर्म फल त्यांचें भेदज्ञान कर्माचा हेतु आहे, त्या कर्त्ता कर्म फलांची ज्ञानवानास आत्म्याहून भिन्न प्रतीति होत नाहीं. संपूर्ण आत्मस्वरूपच प्रतीत होतें, ह्मणूनच ज्ञानवानापासून कर्म होत नाहीं आणि

भाष्यकारानें बहुत प्रकारेंकरून ज्ञानवानास कर्माचा अभाव प्रतिपादन केला आहे. आतां कर्माचा आणि ज्ञानाचा फलेंकरून विरोध आहे, ह्मणून ज्ञानकर्माचा समुच्चय घडत नाहीं. कर्माचें फल अनित्य संसार आणि ज्ञानाचें फल नित्य मोक्ष आहे, आणि आत्म्याचे ठायीं जात्यादिकांचा अध्यास कर्माचा हेतु आहे, कारण कीं जाति आश्रम अवस्थेशीं योग्य भिन्नभिन्न कर्म बोलिलें आहे, ह्मणून जात्यादिकांचा अध्यास कर्माचा हेतु आहे. यद्यपि जाति आश्रम अवस्था देहाचे धर्म आहेत आणि कर्मकर्त्यास देहाचे ठायीं आत्मबुद्धि नाहीं किंतु देहाहून भिन्न कर्त्ता आत्मा कर्मी जाणतो. ही वार्ता पूर्वीं बोलिली आहे ह्मणून जाति आश्रम अवस्थेची प्रतीति आत्म्याचे ठायीं कर्मीला घडत नाहीं, तथापि देहाहून भिन्न आत्म्याचें कर्म कर्त्यास अपरोक्षज्ञान नाहीं किंतु शास्त्रेंकरून परोक्षज्ञान आहे आणि देहाचे ठायीं आत्मज्ञान अपरोक्ष आहे. जर देहाहून भिन्न आत्म्याचें परोक्षज्ञान असेल तर देहाचे ठायीं अपरोक्ष ज्ञान आत्मबुद्धीचें विरोधी होईल आणि परोक्षज्ञानाचा अपरोक्षज्ञानाशीं विरोध नाहीं. ह्मणून देहाहून भिन्न कर्त्ता आत्म्याचें ज्ञान आणि देहाचे ठायीं आत्मबुद्धि अशी द्विविध बुद्धि एकास घडते. याविषयीं दृष्टांत मूर्तीच्या ठायीं ईश्वरज्ञान शास्त्रेंकरून परोक्ष आहे. आणि पाषाणबुद्धि अपरोक्ष आहे. त्यांचा विरोध नाहीं आणि ज्यास रज्जूचे ठायीं सर्पाहून भिन्न केवल रज्जूचें अपरोक्ष ज्ञान आहे. त्याची अपरोक्ष सर्पभ्रांति निवृत्त होते. ह्मणून हा नियम सिद्ध झाला कीं अपरोक्ष भ्रांतीचा अपरोक्षज्ञानाशीं विरोध आहे. परोक्षाशीं नाहीं. यास्तव देहाहून भिन्न आत्म्याचें परोक्ष ज्ञान आणि देहाचे ठायीं अपरोक्षज्ञान एकास घडतें. तीं दोन्ही ज्ञानें कर्माचा हेतु आहेत. देहाहून भिन्न कर्तृरूपेंकरून आत्म्याचें ज्ञान कर्माचें हेतु आहे. तें कर्तृरूप आत्म्याचें ज्ञान भ्रांतिरूप आहे, आणि विद्वानाशीं भ्रांति नाहीं ह्मणून कर्माचा अधिकारी नाहीं, आणि देहाचे ठायीं अपरोक्ष आत्मबुद्धि असावी तर देहाचे धर्म जाति आश्रम अवस्था प्रतीत व्हाव्या. ती देहाचे ठायीं आत्मबुद्धि नाहीं, किंतु ब्रह्मरूपेंकरून आत्म्याचें अपरोक्ष ज्ञान आहे ह्मणून जाति आश्रम अवस्थेच्या भ्रांति अभावेंकरूनच विद्वानास कर्माधिकार नाहीं, आणि उपासनाही मी उपासक आहें आणि देव

उपास्य आहे या बुद्धीकरून होते, विद्वानास तो उपास्य उपासक भाव प्रतीत होत नाहीं. कारण देहादि संघात तर माझा आणि देवाचा स्वप्नाचे परी कल्पित आहे आणि चैतन्य एक आहे, हा विद्वानांचा निश्चय आहे ह्मणून ज्ञानाचा उपासनेशीं विरोध आहे आणि पक्ष्याच्या गमनाचा दृष्टांत घडत नाहीं. कारण पक्ष्याचे तर दोन्ही पक्ष एकसमयीं राहातात त्यांचा परस्पर विरोध नाहीं. ज्ञानाचा तर कर्मउपासनेशीं विरोध आहे, एककालीं स्थिति घडत नाहीं, आणि सेतुज्ञानाचा दृष्टांतही घडत नाहीं, कारण कीं सेतूचें दर्शन दृष्टफलाचा हेतु नाहीं किंतु अदृष्टफलाचा हेतु आहे. प्रत्यक्ष जें फल प्रतीत होतें तें दृष्ट-फल ह्मणावें. जसें भोजनाचें फल तृप्ति प्रत्यक्ष आहे ह्मणून भोजन दृष्टफलाचा हेतु आहे.• तसें सेतूच्या दर्शनेंकरून प्रत्यक्षफल प्रतीत होत नाहीं, किंतु पापनाशनरूप फल शास्त्रेंकरून जाणवतें. जें शास्त्रेंकरून फल जाणवतें आणि प्रत्यक्ष प्रतीत होत नाहीं तें अदृष्टफल ह्मणावें. जसें यज्ञादिकर्म स्वर्गादि अदृष्टफलाचा हेतु आहे, तसें सेतूचें दर्शनही पापनाशरूप अदृष्टफलाचा हेतु आहे. जो अदृष्टफलाचा हेतु असतो तो तर शास्त्रानें जितकें साहाय्य बोधन केलें आहे. त्यासहित फलोत्पत्तीविषयीं हेतु होतो, केवल नाहीं. यास्तव श्रद्धा-नियमादिसहित सेतूचें दर्शन पापनाशनरूप फलाचा हेतु आहे. श्रद्धानियमा-दिरहित हेतु नाहीं, कारण कीं सेतुदर्शनेंकरून तर प्रत्यक्षफल कांहीं प्रतीत होत नाहीं. केवल शास्त्रेंकरून जाणवतें. तें शास्त्र श्रद्धादिसहित सेतुदर्शनें-करून फलबोधन करतें, केवल दर्शनेंकरून फलोत्पत्तीविषयीं कांहीं प्रमाण नाहीं, ह्मणून सेतुदर्शन फलोत्पत्तीविषयीं श्रद्धानियमादिकाची अपेक्षा करतें आणि ब्रह्मविद्या आपल्या फलोत्पत्तीविषयीं कर्मउपासनेची अपेक्षा करीत नाहीं. कारण कीं, जर ब्रह्मविद्येचें फल स्वर्गवत् लोकविशेष अदृष्ट असतें तर ब्रह्मविद्येचें फल लोकविशेषच शास्त्रानें बोधन केलें असतें, तसें तर नाहीं, किंतु कर्मउपासनेंकरूनच लोकविशेष बोधन केला आहे, आणि जर ब्रह्मविद्या ही सेतुदर्शनाचे परी फलोत्पत्तीविषयीं कर्मउपासनेची अपेक्षा करील तर ब्रह्मविद्येचें फल मोक्ष, तोही स्वर्गाचे परी लोकविशेष अदृष्टरूप होईल, तसें तर नाहीं. किंतु मोक्ष नित्य प्राप्त आहे,

आणि भ्रांतीकरून बंध प्रतीत होतो. त्या भ्रांतीची निवृत्ति ब्रह्मविद्येचें फल आहे, ती भ्रांतीची निवृत्ति केवल ब्रह्मविद्येंकरून आम्हास प्रत्यक्ष आहे. जसें रज्जुज्ञानेंकरून सर्पभ्रांतीची निवृत्ति सर्वांना प्रत्यक्ष आहे, म्हणून अधिष्ठान-ज्ञान भ्रांतीची निवृत्ति दृष्टफल आहे. दृष्टफलाची उत्पत्ति जितक्या साम-ग्रीकरून प्रत्यक्ष प्रतीत होते ती सामग्री दृष्टफलाचा हेतु ह्मणावी, जसें तुरीतंतुवेम इत्यादिकेंकरून पटाची उत्पत्ति प्रत्यक्ष आहे, ह्मणून तुरीतंतुवेम पटाचे हेतू आहेत आणि केवल भोजनेंकरून तृप्तिरूप फल प्रत्यक्ष प्रतीत होतें, म्हणून केवल भोजन तृप्तीचा हेतु आहे, तसें केवल अधिष्ठानज्ञानेंक-रून भ्रांतीची निवृत्ति प्रत्यक्ष प्रतीत होतें, ह्मणून केवल अधिष्ठानज्ञानच भ्रांतीच्या निवृत्तीचा हेतु आहे जसें रज्जूचें ज्ञान भ्रांतिनिवृत्तीविषयीं अ-न्याची अपेक्षा करीत नाहीं, तसें बंधभ्रांतीचें अधिष्ठान जो नित्यमुक्त आत्मा त्याचें ज्ञानही बंधभ्रांतिनिवृत्तीविषयीं कर्मउपासनेची अपेक्षा करीत नाहीं, आणि ज्ञानाचें फल मोक्ष जर स्वर्गवत् लोकविशेष अदृष्ट अंगीकार करावा तर वेदवाक्याशीं विरोध येतो. कारण कीं ज्ञानवानाचे प्राण कोणत्या लोका-प्रत गमन करीत नाहींत हें वेदामध्यें बोलिलें आहे, आणि लोकविशेष अं-गीकार करावा तर स्वर्गवत् मोक्ष अनित्य होईल. ह्मणून लोकविशेष मोक्ष नाहीं, आणि लोकविशेष जे मोक्ष अंगीकार करतात त्यांनाही केवल ज्ञानेंकरूनच मोक्ष-लोकाची प्राप्ति अंगीकार करणें योग्य आहे, कारण कीं जो शास्त्रानें अर्थ प्रतिपादन केला तो शास्त्रानुसारच अंगीकार केला पाहिजे. तीं शास्त्रें तर केवल ज्ञानेंकरून मोक्ष प्रतिपादितात, ह्मणून केवल ज्ञान मोक्षाचा हेतु आहे. कर्म, उपासना, ज्ञान तिन्हीं नाहींत, आणि वृक्षदृष्टांतही घडत नाहीं. कारण कीं, यद्यपि जलसिं-चन, वृक्षोत्पत्ति आणि रक्षणाविषयीं हेतु आहे तथापि फलोत्पत्तीविषयीं हेतु नाहीं. कारण वृद्धवृक्षाशीं जलसिंचन केवल वृक्षरक्षणानिमित्त आहे फलनिमित्त नाहीं. जलेंकरून पुष्ट जो वृक्ष तोच फलाचा हेतु आहे, जलसिंचन फलाचा हेतु नाहीं. तशीं कर्म उपासना हीं ज्ञानोत्पत्तीविषयीं उपयोगी आहेत. मोक्षाविषयीं नाहींत. ह्मणून ज्ञानोत्पत्तीहून पूर्वी अंतःकरणशुद्धि आणि निश्चलतेनिमित्त कर्मउपासना करावी. ज्ञानानंतर मोक्षाकरतां नाहीं. ज्ञानोत्पत्तीहून पूर्वींही

जितके अंतःकरणाचे ठायीं मल आणि विक्षेप असतील तंवपर्यंतच करावी, शुद्ध आणि निश्चल अंतःकरण ज्याचें असतें त्या जिज्ञासूनें श्रवणाचे विरोधी कर्म उपासनांचा त्याग करावा. मलनाम पापाचें आहे. तें अशुभ वासनेचें हेतु आहे. जोंपर्यंत मल असतो तोंपर्यंत अशुभ वासना होतात. जेव्हां अशुभ वासना होत नाहीं तेव्हां मलाचे अभावाचा निश्चय करावा. अंतःकरणाची चंचलता आणि एकाग्रता अनुभवसिद्ध आहे. म्हणून उत्तम-जिज्ञासू आणि विद्वान् त्यांना कर्म उपासना निष्फल आहेत आणि पूर्वीं बोलिलें कीं ज्ञानरक्षणानिमित कर्मउपासना करावी, जसा जलेंकरून उत्पन्न जो वृक्ष त्याचें जलेंकरून रक्षण होतें. जर जलाचा संबंध नसेल तर वृद्ध वृक्ष सुकतो, तसें कर्मउपासनेंकरून उत्पन्न जें ज्ञान त्याचें कर्मउपासनेंकरून रक्षण होतें. जर ज्ञानी कर्मउपासना न करील तर अंतःकरण पुनः मलीन होईल. त्या अंतःकरणाचे ठायीं सुकल्या भूमीमध्यें वृक्षाचे परी उत्पन्न ज्ञान नष्ट होईल. म्हणून ज्ञानवानांनींही कर्मउपासना करावी. ही आशंका घडत नाहीं. कारण कीं आभाससहित अथवा चैतन्यसहित मी असंग ब्रह्म अशी जी अंतःकरणाची वृत्ति तें वेदांताचें फलरूप ज्ञान आहे. त्यांत कर्म व उपासना न केली तर त्या वृत्तिज्ञानाचा नाश होईल अथवा चैतन्यस्वरूपाचा नाश होईल. जर असें म्हणल कीं स्वरूपज्ञान तर नित्य आहे म्हणून त्याचा नाश आणि रक्षण घडत नाहीं. परंतु वेदांताचें फल ब्रह्मविद्यारूप ज्ञानाची कर्मउपासनेंकरून उत्पत्ति होते. आणि कर्मउपासनेच्या त्यागेंकरून उत्पन्न जें ज्ञान तें नष्ट होतें. म्हणून तद्रक्षणानिमित्त कर्मउपासना करावी. तें घडत नाहीं. कारण कीं एकवार उत्पन्न झाली जी अंतःकरणाची ब्रह्माकारवृत्ति तिजपासून अज्ञान आणि भ्रांतीचा नाश तत्क्षणींच होतो. अज्ञान आणि भ्रांतिनाशानंतर पुनः वृत्तिरक्षणाचा उपयोग नाहीं. आणि अंतःकरणवृत्तीचें कर्मउपासनेंकरून रक्षणही घडत नाहीं. कारण कीं जेव्हां कर्मउपासनेचें अनुष्ठान करील तेव्हां कर्मउपासनेच्या सामग्रीचेंच वृत्तिरूपज्ञान होईल. ब्रह्माचें ज्ञान होणार नाहीं. अन्यवृत्ति झाली असतां प्रथम वृत्ति राहात नाहीं, म्हणून कर्म उपासना ज्ञानोत्पत्तीविषयीं परंपरेंकरून हेतु आहेत, आणि उत्पन्न झालेल्या वृत्तीचे विरोधी आहेत. म्हणून

कर्मउपासनेंकरून ज्ञानाचें रक्षण होत नाहीं. आणीक बोलिलें कीं ज्ञानवानास कर्माचे त्यागेंकरून पाप होईल. हा प्रसंग घडत नाहीं, कारण कीं शुभकर्मत्याग पापाचा हेतु नाहीं, किंतु निषिद्धकर्मानुष्ठानच पापाचा हेतु आहे. हा प्रसंग भाष्यकारानें बहुप्रकारेंकरून प्रतिपादन केला आहे. यास्तव कर्मत्यागेंकरून पाप होत नाहीं. आणि ज्ञानवानास तर सर्व प्रकारेंकरून पापाचा असंभव आहे. कारण कीं पुण्यपाप आणि त्यांचें आश्रय अंतःकरण परमार्थेंकरून नाहीं, अविद्येंकरून मिथ्या प्रतीत होतें, ती अविद्या आणि मिथ्या प्रतीति ज्ञानवानास नाहीं, म्हणून ज्ञानवानास शुभकर्मत्यागेंकरून अथवा अशुभानुष्ठानेंकरून पाप घडत नाहीं. या स्थानीं हा सिद्धांत आहे कीं मंद आणि दृढ असें द्विप्रकारचें ज्ञान आहे. संशयादिसहित जें ज्ञान तें मंदज्ञान म्हणावें आणि संयशादिरहित दृढज्ञान म्हणावें. ज्यास दृढज्ञान असतें त्यास किंचिन्मात्रही कर्त्तव्य नाहीं. एकवार उत्पन्न झालें जें संशयादिरहित अंतःकरणाचें वृत्तिरूप ज्ञान तेंच अविद्येचा नाश करून आपणच निवृत्त होतें. तरी ज्ञानी बरव्या प्रकारें जाणतो, म्हणून त्यास आत्मस्वरूपाविषयीं भ्रांति नाहीं. कारण कीं भ्रांतीचें कारण जी अविद्या ती एकवार उत्पन्न झालें जें ज्ञान तेणेंकरून नष्ट झाली म्हणून भ्रांति आणि अविद्येच्या अभावेंकरून वृत्तिज्ञानाचे आवृत्तीचा कांहीं उपयोग नाहीं आणि जीवन्मुक्तिसुखाकरतां जर वृत्तीची अपेक्षा असेल तर वारंवार वेदांतार्थाचें चिंतन करावें. वेदांत अर्थचिंतनेंकरूनच वारंवार ब्रह्माकार वृत्ति होते. कर्मउपासनेंकरून होत नाहीं, कारण कीं, कर्म आणि उपासनेचा अंतःकरणशुद्धि आणि निश्चलताद्वारा ज्ञानाचे ठायीं उपयोग आहे. अन्यप्रकारेंकरून नाहीं. आणि विद्वानाच्या अंतःकरणाचे ठायीं पाप आणि चंचलता नाहीं, कारण रागद्वेषद्वारा पाप आणि चंचलतेचा हेतु जी अविद्या तिचा ज्ञानेंकरून नाश झाला म्हणून विद्वानास पाप आणि चंचलतेच्या अभावेंकरून कर्मउपासनेचा उपयोग नाहीं. आणि जर कदाचित् असें म्हणेल कीं रागद्वेषादिक अंतःकरणाचे धर्म आहेत, जोंपर्यंत अंतःकरण आहे तोंपर्यंत रागद्वेषाचा नाश ज्ञानवानास होणें नाहीं, त्या रागद्वेषेंकरून ज्ञानवानाचेंही अंतःकरण चंचल होतें, म्हणून चंचलता निवृत्त क-

रण्याकरतां ज्ञानवान्ही उपासना करतो. यद्यपि ज्ञानवानाची अंतःकरण-चंचलतेकरून विदेहमोक्षाची हानि नाहीं, तथापि चंचल अंतःकरणाचे ठायीं स्वरूपानंदाचें भान होत नाहीं, म्हणून चंचलता जीवन्मुक्तीची विरोधी आहे, म्हणून जीवन्मुक्तिनिमित्त चंचलता निवृत्त करण्याकरतां उपासना करावी तें घडत नाहीं. कारण कीं दृढबोध ज्यास झाला त्यास समाधि आणि विक्षेप समान आहेत म्हणून अंतःकरणनिश्चलतेकरतां कोणत्याही यत्नाचा विद्वानास आरंभ घडत नाहीं तथापि विद्वानाची प्रवृत्ति आणि निवृत्ति प्रारब्धाधीन आहे. प्रारब्धकर्म सर्वांचें विलक्षण आहे. कोणाचें जनकादिकांचे परी भोगाचा हेतु प्रारब्ध आहे आणि कोणाचें शुक व वामदेवादिकांचें परी निवृत्तीचा हेतु प्रारब्ध आहे. ज्याचे भोगाचा हेतु प्रारब्ध आहे त्यास तर प्रारब्धेंकरून भोगाची इच्छा आणि भोगसाधनांचा यत्न घडतो आणि ज्याचे निवृत्तीचा हेतु प्रारब्ध असतें त्यास जीवन्मुक्ति आनंदाची इच्छा होते आणि भोगाचे ठायीं ग्लानि होते. ज्यास जीवन्मुक्ति आनंदाची इच्छा असते तो ब्रह्मकार वृत्तीच्या आवृत्तीनिमित्त वेदांत अर्थाचे चिंतन करतो, उपासना करीत नाहीं, कारण कीं अंतःकरणनिश्चलतेनेंकरूनच ब्रह्मानंदाचें भान होत नाहीं किंतु ब्रह्माकारवृत्तीकरूनच होतें. ती ब्रह्माकार वृत्ति वेदांत चिंतनेंकरून होते उपासनेंकरून नाहीं. अंतःकरणाची चंचलताही विद्वानाची वेदांत चिंतनेंकरूनच निवृत्त होतें म्हणून अंतःकरण-निश्चलतेकरतां उपासनेचे ठायीं प्रवृत्त होत नाहीं. या प्रकारेंकरून दृढबोध ज्यास आहे त्याची कर्म उपासनेचे ठायीं प्रवृत्ति नाहीं. आणि ज्यास मंदबोध आहे त्यानेंही मनन आणि निदिध्यासनच करावें कर्मउपासना न करावी, कारण कीं, मंदबोध ज्यास आहे तो उत्तम जिज्ञासु आहे, त्या उत्तम जिज्ञासूला मनन निदिध्यासनावांचून अन्य कर्तव्य नाहीं. हा प्रसंग शारीरकामध्यें सूत्रकार आणि भाष्यकारांनीं प्रतिपादन केला आहे, आणि विद्वानास मनन निदिध्यासनही कर्तव्य नाहीं, परंतु जीवन्मुक्ति आनंदाकरतां विद्वान् मनननिदिध्यासनांचे ठायीं आपल्या इच्छेंकरून प्रवृत्त होतो, आणि मी वेदाची आज्ञा न करीन तर मजला जन्ममरण संसार होईल या बुद्धीकरून जो क्रिया करतो तें कर्तव्य म्हणावें. ती जन्मादिकांची बुद्धि विद्वानास नाहीं, म्हणून

आपल्या इच्छेंकरून जो विद्वान् मनननिदिध्यासन करतो तें कर्तव्य नाहीं, या प्रकारेंकरून मंदबोध अथवा दृढबोध ज्यास आहे त्यास कर्मउपासना कर्तव्य नाहींत, आणि ज्यास बोध नाहीं, किंतु आत्मा जाणण्याची तीव्र इच्छा आहे, भोगाची नाहीं, त्याचें अंतःकरण शुद्ध आहे, ह्मणून तो उत्तम जिज्ञासु आहे. त्यासही बोधाकरतां श्रवणादिकच कर्तव्य आहेत. कर्मउपासना नाहींत, कारण कीं, कर्मउपासनांचें जें फल आहे तें त्यास सिद्ध आहे, आणि ज्ञानाच्या सामान्य इच्छेंकरून जो श्रवणाचे ठायीं प्रवृत्त आहे आणि अंतःकरण भोगाचे ठायीं आसक्त आहे तो मंदजिज्ञासु आहे तोही श्रवण त्यागून पुनः कर्मउपासनांचे ठायीं प्रवृत्त होत नाहीं. जें कर्मउपासनांचें फल अंतःकरणशुद्धि आणि निश्चलता तीं त्यास श्रवणेंकरूनच होते. श्रवणाच्या आवृत्तीकरून अंतःकरणाचा दोष निवृत्त होऊन त्यास या जन्मीं अथवा अन्य जन्मीं अथवा ब्रह्मलोकीं ज्ञान होतें. आवृत्तिनाम वारंवाराचें आहे आणि श्रवण त्यागून जो कर्मउपासनांच्या ठायीं प्रवृत्त होतो तो आरूढपतित ह्मणावा. या प्रकारेंकरून ज्ञानवान् आणि उत्तम जिज्ञासु या उभयतांस कर्म उपासनेविषयीं अधिकार नाहीं आणि मंदजिज्ञासुही श्रवणाचे ठायीं जो प्रवृत्त त्यास कर्मउपासनेविषयीं अधिकार नाहीं. आणि ज्यास ज्ञानाची इच्छा आहे परंतु भोगाचे ठायीं बुद्धि आसक्त आहे, ह्मणून श्रवणाचे ठायीं प्रवृत्त नाहीं असा जो मंदजिज्ञासु त्यास निष्काम कर्म आणि उपासनेविषयीं अधिकार आहे, आणि ज्यास भोगाची आसक्ति असून ज्ञानाची इच्छा नाही असा जो बहिर्मुख त्यास सकामकर्माचे ठायीं अधिकार आहे, ह्मणून ज्ञानवानांस कर्मउपासनेचा अधिकार नाहीं. कर्मउपासनेचें ज्ञान विरोधी आहे. आणि, कर्मउपासना ही अंतःकरणाची शुद्धि आणि निश्चलताद्वारा ज्ञानोत्पत्तीचा हेतु आहे. परंतु ज्ञानोत्पत्तीनंतर जर कर्मउपासना करील तर उत्पन्न झालेलें ज्ञान नष्ट होईल ह्मणून कर्मउपासना ज्ञानाचीं विरोधी आहेत. रक्षण हेतु नाहींत, कारण कीं मी कर्ता आहें आणि यज्ञादिक मजला कर्तव्य आहेत, यज्ञादिकांचीं स्वर्गादिक फलें मजला प्राप्य आहेत, या बुद्धीनें कर्म घडतें आणि मी उपासक आणि देव उपास्य आहे. या भेदबुद्धीकरून उपासना होते. ती दोन

प्रकारची बुद्धि सर्व ब्रह्म आहे, अशा बुद्धीस निवृत्त करून वृद्धिंगत होते, ह्मणून कर्मउपासना ज्ञानाची विरोधी आहे. यद्यपि ज्ञानवान् आत्मा असंग जाणतो तथापि देहाचा भोजनादिक व्यवहार अथवा जनकादिकांच्या परी अधिक राज्यपालनादिक व्यवहार करतो. त्या व्यवहाराचें ज्ञान विरोधी नाहीं, आणि व्यवहारही ज्ञानाचा विरोधी नाही, कारण ज्ञानेंकरून आत्मस्वरूप असंग जाणलें आहे ह्मणून त्या आत्मस्वरूपाचे ठायीं जर व्यवहार प्रतीत असावा तर व्यवहाराचें विरोधी ज्ञान असावें आणि ज्ञानाचा विरोधी व्यवहार व्हावा तो विद्वानास आत्म्याचे ठायीं व्यवहार प्रतीत होत नाही किंतु संपूर्ण व्यवहार देहादिकाचे आश्रित आहे आणि आत्म्याशीं व्यवहारसहित देहादिकांचा संबंध नाहीं. या बुद्धीकरून संपूर्ण व्यवहार ज्ञाता करतो ह्मणून विद्वानाची प्रवृत्तीच निवृत्ति बोलिली आहे. जसा अन्य व्यवहार ज्ञानाचा विरोधी नाहीं, आणि असंग आत्मा आणि देहादि अंतःकरणाच्या ठायीं सर्व क्रिया आहेत असें जाणत होत्साता बहिर्मुख पुरुषांना उपासनेच्या ठायीं प्रवर्तविण्याकरतां जर ज्ञाता उपासना करील तर ती उपासना ज्ञानाची विरोधी नाहीं. कारण जो आत्मा विद्वानानें असंग जाणला आहे. त्यास कर्ता जाणून जर कर्मउपासना करील तर ज्ञानाची विरोधी होईल. तो आत्म्याचा असंगरूप दृढनिश्चय कर्मउपासनेंकरून विद्वानाचा निवृत्त होत नाहीं, ह्मणून आभासरूप कर्म आणि उपासना दृढज्ञानाचे विरोधी नाहींत. या कारणास्तव जनकानें आभासरूप कर्म केलें. आत्मा असंग जाणून आणि व्यवहार देहादिकांचे धर्म जाणून विद्वान् शुभ क्रिया करतो तें आभासरूप कर्म ह्मणावें त्यांचा ज्ञानाशीं विरोध नाही आणि भाष्यकारांनी कर्मउपासनेचा जो ज्ञानाशीं विरोध बोलिला तो आत्म्याचे ठायीं कर्तृबुद्धीकरून कर्मउपासना करतो त्याचा विरोध बोलिला, आभासरूपाचा नाही, आणि मंदबोधवान् जो त्यास आभासरूप कर्म व उपासना विरोधी आहेत. कारण कीं जो संशयासहित बोध तो मंदबोध ह्मणावा ह्मणून आत्मा असंग आहे अथवा नाहीं असा संशयवान् जो पुरुष तो वारंवार जर आत्मा असंग आहे. मजला किंचिन्मात्रही कर्तव्य नाहीं या अर्थाचें चिंतन करील तर तो संशय निवृत्त होऊन दृढबोध होईल

आणि कर्मउपासना करील तर जो मंदबोध उत्पन्न झाला तो निवृत्त होऊन मी कर्ता भोक्ता आहें, असा विपरीत निश्चय होईल ह्मणून मंदबोधोत्पत्तीच्या पूर्वीं कर्मउपासना करावी आणि बोधानंतर न करावी. जर मंदबोधवान् कर्मउपासना करील तर उत्पन्न झाला बोध नष्ट होईल. याविषयीं दृष्टांत सांगतों, जसा पक्षी आपल्या अंड्याला पक्षोत्पत्तीहून पूर्वीं आच्छादन करतो आणि पक्षोत्पत्यनंतर नाहीं. जर पक्षोत्पत्तीनंतर अंड्याला पक्षेंकरून आच्छादील तर त्या बालकाचे त्या अंड्यांतील जलेंकरून कोमळपक्ष गळतील, तसें ज्ञानोत्पत्तीहून पूर्वींच कर्मउपासनेचें सेवन करावें आणि ज्ञानोत्पत्तीनंतर न करावें. जर ज्ञानोत्पत्तीनंतरही कर्मउपासनेचें सेवन करील तर कोमल पक्षाच्यापरी मंदज्ञानाचा नाश होईल आणि वृद्ध पक्ष्याची जशी अंड्याच्या संबंधेंकरून हानि होत नाहीं तशी दृढबोधाची हानि होत नाहीं, आणि वृद्ध पक्ष्याच्यापरी दृढ.बोधास कर्मउपासनेंकरून उपयोगही नाहीं. या प्रकारेंकरून ज्ञानवानास मोक्षानिमित्त किंचित्मात्रही कर्तव्य नाहीं. हें तृतीय प्रश्नाचें उत्तर बोलिलें. जें शिष्याशीं आचार्यानें उत्तर सांगितलें तें वेदाचे अनुसार आहे. ह्मणून यथार्थ आहे. हाच प्रसंग आतां ओंवीकरून सांगतों.

॥ मू. ओं. ॥

॥ हे शिष्य, जें तुशीं बोलिलों वचन । तें सर्व वेदांचें सार जाण ॥
॥ हें जाणल्या अनायासेंकरून । नासेल संपूर्ण संसृति ॥ २७ ॥

टीकाः—हे शिष्य, जें म्यां तुज कथिलें तें सर्व वेदांचें सार आहे, ह्मणून त्याचे ठायीं विश्वास कर आणि याशीं जाणल्यानें अनायासें ह्मणजे श्रमावांचून अपार जी संसृति ह्मणजे जन्ममरणरूप संसार त्याचा नाश होईल. जगत् कर्ता ईश्वर तुजहून भिन्न नाहीं आणि सत् चित् आनंदरूप ब्रह्म तूं आहेस, हें आचार्यानें कथिलें तेंच पुनः शिष्याशीं कृपेंकरून कथितात.

॥ मू. ओं. ॥

॥ हे नर दीनत्वातें टाकून । आपलें स्वरूप पाहे अवलोकून ॥
॥ तूं तर अज शुद्ध ब्रह्म जाण । करशी प्रकाशन दृश्याचें ॥२८॥
॥ आपल्या अज्ञानेंकरून । सर्व जगत् तूंच रचिशी जाण ॥

॥ पुनरपि सर्वांचें करून संहारण । अविनाशी आपण असशी॥२९॥
॥ पाहून मिथ्या प्रपंचाशी । किंचित् खेद न आणी मानसीं ॥
॥ देवाचा देव तूं आहेशी । सर्व सुखराशी परिपूर्ण ॥ ३० ॥
॥ मायेंकरून तुझे ठायीं । जीव जग ईश होत पाहीं ॥
॥ जसें रज्जुशिंपेचे ठायीं । सर्परूपें पाही भासत ॥ ३१ ॥
॥ पदार्थांच्या ठायीं जी आसक्ति । तयाशींच राग ह्मणती ॥
॥ तो निःशेष जाळून निश्चितीं । द्वेषाची निवृत्ति तशीच करी ॥३२
॥ लोभ आणि काम सर्व त्यागून । पारावार जो संसार पूर्ण ॥
॥ त्याचें वारंवार मृगजळ समान । करी दर्शन निजहृदयीं ॥ ३३ ॥
॥ आणि ज्ञानरूप जो सूर्य पूर्ण ॥ तो श्रवणेंकरून करी संपादन ॥
॥ तमरूप अंधकार जाण । करी निरसन तयाचें ॥ ३४ ॥
॥ माया आणि अविद्यास्तव । प्रतीत होतात जीव शिव ॥
॥ तो भेद त्यागेंकरून सर्व । निरसून अभेद चैतन्य लक्षी ॥ ३५ ॥
॥ हाच सर्व वेदांताचा सारांश । जाणावें आपआपणास ॥
॥ दास्यत्वरूप त्यागून पाश । न करी आस ईशाचीही ॥ ३६ ॥
॥ तूं आहेशी निश्चळ । चळरूपी नसून अचळ ॥
॥ हा संसारवृक्ष मिथ्या सकळ। नभीं भासे नीलत्व जयापरी ॥३७॥

टीकाः—ज्ञानाचीं साधनें सांगतों.हे शिष्य,राग ह्मणजे पदार्थांचे ठायीं जी आसक्ति ती जाळून लोभाचा नाश कर.द्वेषास मार आणि काम निवृत्त कर.राग, लोभ,द्वेष, कामांच्या ग्रहणेंकरून सर्व राजसी तामसी वृत्तींचें ग्रहण आहे. म्हणून सर्व राजसी तामसी वृत्तींचा नाश कर,कीं अर्थ सिद्ध झाला. कारण येणेंकरून राजसी तामसी वृत्ति ज्ञानाची विरोधी आहे. तन्नाशावांचून ज्ञान होत नाहीं. म्हणून तन्निवृत्ति जिज्ञासूला अपेक्षित आहे. विवेक वैराग्य शमादिषट्संपत्ति मुमुक्षुता हीं चार ज्ञानाचीं साधनें आहेत. त्यामध्यें विवेक प्रधान आहे. कारण कीं विवेकेंकरून वैराग्यादि उत्पन्न होतात, म्हणून विवेकउपदेश आतां आचार्य सांगतात. हे शिष्य, पारावार जो संसार त्यास वारंवार मृगजळसमा

न जाण. पारावार नाम संसाराचें आहे. आणि अपारावार नाम आत्म्याचें आहे. पारावार मिथ्या आहे, या शब्दानें अपारावार मिथ्या नाहीं, किंतु सत्य हा प्रसंग अर्थेकरून कथन करतों. जसा गारोड्याचा तमाशा पहातांना पुत्रास पिता म्हणतो, हे पुत्र आम्रवृक्षादि गारोड्यानें केलेलें सर्व मिथ्या आहेत. या सांगण्यानें गारोड्यास मिथ्या जाणत नाहीं. किंतु सत्य जाणतो. तसें जगत् मिथ्या म्हटल्यानें आत्मा सत्य जाणला पाहिजे. या अभिप्रायेंकरून आचार्यांनीं पारावार मिथ्या बोलिला. या प्रकारेंकरून जगत् मिथ्या आहे, आत्मा सत्य आहे, या विवेकाचा उपदेश केला. त्या विवेकेंकरून अन्य साधनें आपणच उत्पन्न होतात म्हणून विवेकाच्या उपदेशेंकरून सर्व साधनांचा उपदेश अर्थेकरून कथिला. हीं ज्ञानाचीं बहिरंगसाधनें सांगितलीं. आतां अतरंगसाधनें सांगतों. अंतरंग साधन श्रवण म्हणावें. हे शिष्य, ज्ञानरूप जो भानु त्यास श्रवणेंकरून संपादन करून तम म्हणजे अज्ञानरूप जो अंधकार त्याचा नाश कर. तम नाम अंधकाराचें आणि अज्ञानाचें आहे. अंधकार उपमा आहे आणि अज्ञान उपमेय आहे. ज्ञानाचें स्वरूप अन्य शास्त्रांचे ठायीं नानाप्रकारें वर्णिलें आहे, म्हणून महावाक्यानुसार ज्ञानस्वरूप सांगतों. हे शिष्य, जीवेश्वराचे ठायीं जो भेदप्रतीतिदर्शक मायाअविद्याभाग त्याप्रत त्यागून भेदरहित जो चैतन्यभाग तो तूं जाण, येणेंकरून असें सिद्ध झालें कीं, भागत्यागलक्षणेंकरून जीवेश्वरांची एकता जाण. पूर्वीं कथिला जो अर्थ त्यातेंच संक्षेपेंकरून सांगतों. हे शिष्य, चळरूपी म्हणजे विनाशी जो देहादि संघात तो तूं नाहींस, किंतु अचळ म्हणजे अविनाशी ब्रह्म तूं आहेस. आणि वृक्षरूप संसार मिथ्या आहे. जशी नभाचे ठायीं नीलता आणि कटाहरूपता नसून मिथ्या प्रतीत होते, तसाच संसारही आत्म्याचे ठायीं मिथ्या प्रतीत होतो. तो संसार वृक्षरूपेंकरून श्रुति स्मृतींचे ठायीं बोलिला आहे, म्हणून वृक्षशब्दाचा प्रयोग संसाराचे ठायीं केला आहे. आतां मोक्षाचें साधन ज्ञान आहे, या अर्थाचें अन्य प्रकारेंकरून वर्णन करतों.

॥ मू. ओं. ॥

अज्ञानी आणि ज्ञानवान ॥ त्यांचीं बंधमोक्ष हीं गृहें जाण ॥
तेथें रागविरागलक्षणेंकरून ॥ ध्वजा पूर्ण शोभत ॥ ३८ ॥ एक

विषयांचे ठायीं सत्य भ्रम ॥ आणि दुजा तो मिथ्या भ्रम ॥ या द्विविध बुद्धि वायु निःसीम ॥ निशिदिनीं अविश्राम हलवीत ॥ ३९ ॥ आणि अंतःकरणाचे॥ठायीं द्विविध पुतळ्या असती पाही ॥ एक प्रपंचरूप साक्ष्य मलिन ही ॥ पाहून हृदयीं भुलती रागी ॥ ४० ॥ दुसरी साक्षीरूप जाण ॥ ती असे अति शुद्ध पूर्ण ॥ तिशीं पाहून त्यागी जन ॥ आनंद पूर्ण पावती ॥ ४१ ॥ चंचल भ्रम निजस्वरूप जाणत ॥ ते दुःखकूपामाजीं बुडत ॥ जे अचल ब्रह्म निजस्वरूप पाहत ॥ ते पावत आनंदस्वरूप ॥ ४२ ॥

टीकाः—हे शिष्य, देहाभिमानी जे अज्ञानी, आणि देहाभिमानरहित जे ज्ञानी त्यांचीं बंधमोक्ष हीं दोन गृहें आहेत. त्यांत अज्ञान्याचें बंधगृह आणि ज्ञान्याचें मोक्षगृह आहे. रागविराग त्यांच्या ध्वजा आहेत. जशी ध्वजा राजनगराचें चिन्ह आहे तशीं राग आणि विराग हीं त्यांचीं चिन्हें आहेत, त्यांत अज्ञान्याचें राग चिन्ह आहे, आणि ज्ञान्याचें विराग चिन्ह आहे. यद्यपि अज्ञान्याशीं कदाचित विराग असतो तथापि ज्ञान्याचा विराग त्याहून विलक्षण आहे असें सांगतों. हे शिष्य, शब्दादिविषयांचे ठायीं सत्य भ्रम ह्मणजे सत्यपणाची भ्रांति, आणि मिथ्या भ्रम ह्मणजे रज्जुसर्पाचेपरी विषय भ्रमरूप आहेत. हा जो बुद्धीचा निश्चय तो वायूचेपरी रागविरागाप्रत हालवितो. जसा वायु ध्वजेची चंचलता करतो, तशा विषयांचे ठायीं सत्यबुद्धि आणि भ्रमबुद्धि रागविरागांना चंचल करतात. शिथिल होऊं देत नाहींत. विषयांच्या ठायीं सत्यबुद्धीकरून रागाची शिथिलता निवृत्त होते, आणि भ्रमबुद्धीकरून विरागाची शिथिलता निवृत्त होते. विषय असत्य आहेत ह्मणून त्यांचे ठायीं सत्यबुद्धि भ्रांतिरूप आहे, हा अर्थ सिद्ध होण्याकरतां ओवीमध्यें सत्यभ्रम बोलिला, सत्यबुद्धि बोलिली नाहीं. भ्रांतिज्ञान आणि भ्रांतिज्ञानाचा मिथ्या विषय तो भ्रम ह्मणावा, येणेंकरून अज्ञान्याच्या विरागाहून ज्ञान्याच्या विरागाचा भेद बोलिला. कारण कीं, अज्ञान्याचा विराग विषयांचे ठायीं मिथ्या बुद्धीकरून उत्पन्न झाला नाहीं ह्मणून मंद आहे. विषय मिथ्या आहेत ही

बुद्धि अज्ञान्याशी नाहीं, यद्यपि शास्त्रयुक्तीकरून अज्ञानीही मिथ्या जाणतो, तथापि विषय मिथ्या आहेत ही अपरोक्ष बुद्धि ज्ञानवानासच आहे, अज्ञान्यास नाहीं. ह्मणून अज्ञान्याशीं विषयांचे ठायीं परोक्ष जी मिथ्या बुद्धि आहे त्या बुद्धीकरून अपरोक्ष सत्यभ्रांति निवृत्त होत नाहीं. या प्रकारें-करून अज्ञान्यास ज्या कालीं विषयांचे ठायीं विराग होतो, त्या कालीं परोक्ष मिथ्या बुद्धीकरून होतो, परंतु परोक्ष मिथ्या बुद्धीहून अपरोक्ष सत्य बुद्धि प्रबल आहे. ह्मणून अज्ञान्याची परोक्षमिथ्या बुद्धि विरागाचा हेतु नाहीं, कारण विषयाचे ठायीं प्रबल जी सत्यबुद्धि त्या बुद्धीनें राग होतो, आणि विराग जो होतो तोही मिथ्याबुद्धीकरून नाहीं, किंतु विषयांचे ठायीं दोषदृष्टीकरून होतो, आणि ज्ञानवान् सर्व प्रपंचास अपरोक्षरूपेंकरून मि-थ्या जाणतो ह्मणून त्या अपरोक्ष मिथ्याबुद्धीकरून अपरोक्ष सत्यबुद्धि नि-वृत्त होते ह्मणून रागाचा हेतु विषयांचे ठायीं जी सत्य बुद्धि ती ज्ञान्याशी नाहीं. विरागाचा हेतु विषयांचे ठायीं जी मिथ्याबुद्धि ती ज्ञानवानास आहे. जर ज्ञान्याशीं विषयांचे ठायीं सत्य बुद्धि असावी तर पुनः राग व्हावा, आणि विराग निवृत्त व्हावा, तो अपरोक्षरूपेंकरून मिथ्या जाणलेल्या पदार्थांचे ठायीं पुनः सत्यबुद्धि होत नाहीं. जसा अपरोक्षरूपेंकरून मिथ्या जाणला जो रज्जूसर्प त्याचे ठायीं सत्यबुद्धि पुनः होत नाहीं. तशी ज्ञान्याशीं पुनः सत्यबुद्धि होत नाहीं. या प्रकारेंकरून रागाची उत्पत्ति आणि विरागा-ची निवृत्ति ज्ञान्याशीं नाहीं ह्मणून ज्ञान्याचा विराग दृढ आहे, आणि अज्ञा न्याशीं विराग दोषदृष्टीकरून होतो; ह्मणून निवृत्त होतो. कारण कीं ज्या प-दार्थांचे ठायीं दोषदृष्टि होते त्याच पदार्थांचे ठायीं अन्यकालीं सम्यक् बुद्धि होते. जसें सर्व पुरुषांना पशु धर्मातीं स्त्रीचे ठायीं दोषदृष्टि होते, आणि कालांतरीं पुनः सम्यक् बुद्धि होते. याप्रकारेंकरून अज्ञान्याशीं ज्या कालीं दोषदृष्टि होते, त्या कालीं विराग होतो आणि ज्या कालीं दोषदृष्टि निवृत्त होते. त्या कालीं विराग निवृत्त होतो, ह्मणून अज्ञान्याशीं दृढ विराग होत नाहीं या प्रकारेंकरून राग आणि विराग ज्ञान्याज्ञान्याचीं चिन्हें वर्णिलीं. आतां आणिक चिन्हें सांगतों हे शिष्य, जशी घरावर पुतळ्या ह्मणजे हस्त्यादिकांच्या

मूर्ती असतात तशीं बंधमोक्षधाम दोघांचीं अंतःकरणें आहेत त्यांच्या ठायीं साक्ष्य, साक्षी पुतळ्या आहेत. अज्ञान्याच्या अंतःकरणाचे ठायीं साक्ष्यरूप पुतळी, आणि ज्ञान्याच्या अंतःकरणाचे ठायीं साक्षीरूप पुतळी आहे. साक्षाची विषय जो प्रपंच त्यास साक्ष्य ह्मणतात. ती साक्ष्यरूप पुतळी मलिन आहे आणि साक्षीरूप पुतळी शुद्ध आहे. अन्य अर्थ स्पष्टच आहे. भाग त्याग लक्षणेचें ओवीमध्यें विशेषेंकरून ग्रहण केलें आहे ह्मणून तें स्पष्ट सांगण्याकरतां. आतां लक्षणेचे भेद कथन करतो.

॥ मू. ओं. ॥

जे का बुद्धिमान पंडित ॥ ते लक्षणा त्रिप्रकारें बोलतात ॥
जहत् अजहत् जहदाजहत् ॥ जाण निश्चित निजत्स्दयीं ॥४३॥
महावाक्याचे ठायीं हे तात ॥ प्रथम दोन्ही नाहीं संभवत ॥
भाग त्यागेंकरून निश्चित ॥ दर्शवित निजरूप ब्रह्म ॥ ४४ ॥

॥ अर्थस्पष्ट ॥

शिष्यउवाच—

॥ मू. ओं. ॥

हे प्रभो लक्षणा काय ह्मणतात ॥ हें मज कळवावें समस्त ॥
पुनः त्यांचे भेद जे निश्चित ॥ ते लक्षणसहित सांगावे ॥ ४५ ॥

टीकाः—सामान्य ज्ञानानंतर विशेषाचें ज्ञान होतें, जसें सामान्य ब्राह्मणाचें ज्ञान झाल्यानंतर सारस्वतादिक विशेषाचें ज्ञान होतें, तसें लक्षणेचें सामान्य ज्ञान झाल्यानंतर मग जहतादि विशेषरूपाचें ज्ञान संभवतें, ह्मणून लक्षणेचें सामान्यस्वरूप जाणल्यावांचून जहतादि विशेषस्वरूपाचें ज्ञान होत नाहीं, या अभिप्रायेंकरून शिष्य ह्मणतो कीं, हे प्रभो लक्षणा काय ह्मणतात हें मी जाणत नाहीं, ह्मणून लक्षणेचें सामान्य रूप दाखवून त्यानंतर जहत्यादि लक्षणेचें विशेषस्वरूप स्पष्ट सांगा. गुरुरुवाच—

॥ मू. ओं. ॥

आतां शिष्या माझें वचन ॥ ऐक एकाग्र चित्तेंकरून ॥ जेणें

लक्षणेचे भेद पूर्ण ॥ आणि लक्षणा संपूर्ण जाणशी ॥ ४६ ॥
द्विप्रकार असे पदवृत्ति ॥ त्यांत एक असे शक्तिवृत्ति ॥ आणि
दुसरी ती लक्षणावृत्ति ॥ विवेकसहित चित्तीं एक पा ॥४७॥

टीकाः—पदाचा जो अर्थाशीं संबंध ती वृत्ति ह्मणावी. ती वृत्ति दोन प्रकारची आहे. त्यामध्यें एक शक्तिवृत्ति आणि दुसरी लक्षणावृत्ति. त्याचा अर्थ लक्षणेसहित तूं एक. ॥ अथ शक्तिलक्षणं ॥

॥ मू. ओं. ॥

घटपदश्रवणेंकरून ॥ घटार्थाचें होत ज्ञान ॥ ही शक्ति ईश
इच्छा जाण ॥ न्यायमतेंकरून सांगितली ॥ ४८ ॥

टीकाः घटपदश्रवणेंकरून घटार्थ ह्मणजे कंबुग्रीवादि घटाचें ज्ञान सर्व पुरुषांना होतें, अशी ईश्वरेच्छा तिला न्यायशास्त्रामध्यें शक्ति ह्मणतात.

॥ अथ सिद्धांतशक्तिलक्षणं ॥

॥ मू. ओं. ॥

घटपदाचें सामर्थ्य पूर्ण ॥ वेदानुसार तीच शक्ति जाण ॥
अग्नीचे ठायीं दाहकत्वेंकरून ॥ अग्निशक्ति पूर्ण असे जशी ४९.

टीकाः—घटपद श्रवणकर्त्यास कलशरूप अर्थाचें ज्ञान करण्याचें जें घटपदाचे ठायीं सामर्थ्य तीच घटपदामध्यें शक्ति आहे. तसेंच पटपद श्रोत्याशीं वस्त्ररूप अर्थाचें ज्ञान करण्याचें जें सामर्थ्य तीच पटपदाचे ठायीं शक्तिवृत्ति आहे. असेंच सर्व पदांचे ठायीं जाणावें. याविषयीं दृष्टांत सांगतों, जशी वन्हीचे ठायीं संलग्नवस्तूचें दहन करण्याची सामर्थ्यरूप शक्ति आहे, तसेंच श्रोत्याच्या कर्णाशीं संबंध होतांच वस्तूचें ज्ञान करण्याचें जें पदाचे ठायीं सामर्थ्य तीच शक्ति ह्मणतात. सामर्थ्य नाम समर्थपणाचें आहे. जिला समर्थता आणि बल आणि जोरही ह्मणतात. जशी अग्नीच्या ठायीं दाहकतेची शक्ति आहे, तशी जलाचे ठायीं ओलें करण्याची व तृषा निवृत्त करण्याची आदिकरून जी समर्थता आहे तीच शक्ति आहे. या प्रकारेंकरून सर्व पदार्थांचे ठायीं आपआपलें कार्य करण्याचें जें सामर्थ्य आहे तीच शक्ति आहे,

हा वेदाचा सिद्धांत आहे. तिचा तूं निश्चय कर. आणि न्यायरीतीची जी शक्ति तिचा त्याग कर. शिष्य उवाच—

॥ मू० ओं० ॥

ननु अग्निरूपाहून भिन्न ॥ शक्ति कांहीं न दिसे अन्य ॥ आणि दाहकतेचें जें कारण ॥ तें स्वतः असे पूर्ण अग्नीमध्यें ॥ ५० ॥ एवं पदाच्या ठायीं वर्णावांचून ॥ शक्तीचें किमपि होत नाहीं भान ॥ यास्तव ईशेच्छा जी पूर्ण ॥ तीच शक्ति माझें मन मानीत पैं ॥ ५१ ॥

टीका:—ननु हा शब्द संदेहवाचक आहे. वन्हीचे ठायीं वन्हिस्वरूपाहून वेगळी शक्तीची प्रतीति होत नाहीं, आणि तुह्मी बोलिलें कीं दाहकतेचा हेतु वन्हीचे ठायीं जें सामर्थ्य तीच वन्हीचे ठायीं शक्ति आहे, हें घडत नाहीं. कारण कीं दाहकतेचें जें कारण तें केवळ वन्हीमध्येंच आहे. अप्रसिद्ध सामर्थ्य वन्हीचे ठायीं मानून त्याचे ठायीं हेतु मानण्याचें आणि प्रसिद्ध वन्हीचे ठायीं हेतुता तिचा त्याग करण्याचें कांहीं प्रयोजन नाहीं. जशी दृष्टांताचे ठायीं शक्ति संभवत नाहीं या प्रकारेंकरून पदाचे ठायींही वर्णसमुदाय पदस्वरूपाहून वेगळी शक्ति भासत नाहीं, आणि तिचें प्रयोजनही नाहीं. या हेतूस्तव ईश्वरेच्छारूप जी न्यायरीतीकरून शक्ति तीच माझ्या बुद्धीस मानते. ॥ श्रीगुरुरुवाच ॥

॥ मू. ओं. ॥

जेव्हां अग्नीचा प्रतिबंध होत ॥ तेव्हां दाहकता न होत प्रतीत ॥ आणि उत्तेजकाचें होतां सन्निधत्व ॥ दाहकत्व उपजत अग्नीचे ठायीं ॥ ५२ ॥ जर वन्हीच दाहकतेचा हेतु होत ॥ तर दाहकता व्हावी सतत ॥ वन्हि असतां उत्पत्ति नाश होत ॥ ती शक्ति निश्चित जाण तूं ॥ ५३ ॥

टीका:—हे शिष्य अग्नीचा प्रतिबंध झाला असतां अग्नीपासून दाह होत नाहीं आणि तो प्रतिबंध असतांही उत्तेजक मणि समीप धरतांक्षणींच

अग्निसंयुक्त पदार्थाचें दहन होतें. जर शक्तीवांचून केवल दाहकतेचा हेतु असता तर सर्वकाल ह्मणजे प्रतिबंधराहित कालाचेपरी उत्तेजकराहित कालाचे ठायीं उत्तेजकावांचून दाह झाला पाहिजे. कारण कीं, दाहकतेचा हेतु केवल अग्नि त्याकालीं विद्यमान आहे, आणि आमच्या मतीं तर हा दोष नाहीं. कारण की अग्नीची शक्ति अथवा शक्तीसहित अग्नि दाहकतेचा हेतु आहे. केवल अग्नि नाहीं. जेथें प्रतिबंध आहे, तेथें यद्यपि प्रतिबंधेंकरून अग्नीचा नाश अथवा तिरोधान होत नाहीं, तथापि अग्नीच्या शक्तीचा नाश अथवा तिरोधान होतें. ह्मणून दाहकतेचा हेतु जी शक्ति तिचा अभाव होण्यास्तव दाह होत नाहीं. आणि जेव्हां प्रतिबंधासमीप उत्तेजक प्राप्त होतो, तेव्हां अग्निशक्तीचा नाश अथवा तिरोधान प्रतिबंधेंकरून असतांही उत्तेजक माहात्म्येंकरून पुनः शक्तीचा प्रादुर्भाव होतो, ह्मणून दाह होतो. एवं प्रतिबंधेंकरून नाशवान् आणि उत्तेजकेंकरून उत्पन्न होते ती शक्ति दाहकतेचा हेतु आहे. कार्यविरोधी प्रतिबंध आणि प्रतिबंधकही ह्मणावा, आणि प्रतिबंध होत्साता जो कार्यसाधक, तो उत्तेजक ह्मणावा. अग्नीचे ठायीं प्रतिबंध आणि उत्तेजक मणि मंत्र औषधी आहेत. ज्या मणि मंत्र औषधीच्या सन्निधानेंकरून दाह होत नाहीं तें ह्मणावें प्रतिबंधक आणि ज्या मणि मंत्र औषधींच्या सान्निधीकरून प्रतिबंधक होत्साताही दाह होतो, तें ह्मणावें उत्तेजक.

॥ मू. ओं. ॥

हे शिष्य या प्रकारेंकरून ॥ सर्व पदार्थांच्या ठायीं शक्ति घे जाणून ॥ कांहींच होत नाहीं शक्तीवांचून ॥ हा निश्चय पूर्ण जाण तूं ॥ ५४ ॥

टीकाः—हे शिष्य, वन्हिवज्जलादि सर्व पदार्थांचे ठायीं तूं शक्ति जाण. शक्तीवांचून कोणत्याही हेतूनें कांहीं कार्य होत नाहीं. या प्रकारेंकरून शक्तीचें प्रयोजन कथिलें. पूर्वीं शिष्यानें प्रश्न केला होता कीं, वन्हीहून भिन्न शक्ति प्रतीत होत नाहीं, त्याचें समाधान सांगण्याकरतां शक्तीचा अनुभव दाखवितो.

॥ मू. ओं. ॥

आतां यांत शक्ति नाहीं । आणि पुनः शक्ति उपजली पांहीं ॥

**हा शक्तीचा प्रत्यक्ष अनुभव घेई । लोप कोणे ठायींही नसे-
ची ॥ ५५ ॥ अर्थ स्पष्ट**

सिद्धांत रीतीकरून शक्तीचें स्वरूप आणि शक्तीविषयीं प्रमाण निरूपण के-
लें. आतां अन्यमताच्या शक्तीचें खंडण करतों.

॥ मू. ओं ॥

**जर ईश्वर इच्छाच शक्ति पूर्ण । तरी पदाच्या जवळी नाहीं जाण ॥
हा अन्याय न्यायमतेंकरून । म्हणून ही शक्ति जाण मिथ्या पैं॥५६॥**

टीकाः—जर ईश्वराची इच्छा पदशक्ति म्हणावी तर ती घडत नाहीं. कारण की, ईश्वराची इच्छा ईश्वराचा धर्म आहे. तो ईश्वराचे ठायीं राहतो, म्हणून ती इच्छा पदाची शक्ति आहे हें म्हणणें घडत नाहीं. जर पदाचा धर्म शक्ति असावी तर ती पदाची शक्ति आहे हें बोलणें संभवतें, म्हणून पदा-ची सामर्थ्यरूपच पदाची शक्ति आहे हें बोलणें संभवतें. ईशाची इच्छा पदार्थाजवळ नाहीं, ती पदाची शक्ति बोलणें संभवत नाहीं. आतां वैय्याकरण रीतीनें शक्तीचें लक्षण सांगतों.

॥ मू. ओं. ॥

**योग्यता जी पदाच्या अर्थाची । तीच पदाचे ठायीं शक्ति साची॥
ही शक्ति वैय्याकरणाची । असे हरिकारिकेची प्रमाणता ॥ ५७ ॥**

टीकाः—पदाचे ठायीं जी अर्थाची योग्यता म्हणजे अर्थज्ञानाची हेतुता अथ-वा हेतुपणा, ती पदाचे ठायीं शक्ति आहे. जशी घट पदाचे ठायीं कलशरूप अर्थ ज्ञानाची हेतुता रूप योग्यता आहे तीच शक्ति आहे. या प्रकारेंकरून वैय्याकर-णभूषणग्रंथामध्यें हरिकारिकेचें प्रमाण लिहून शक्ति बोलिली. अथवा वैय्याकरणाचें जें भूषण म्हणजे उत्तम वैय्याकरणी ते हरिकारिका म्हणचे श्लोक पाहून बोलतात.

॥ गुरुरुवाच ॥

॥ मू. ओं ॥

**शिष्या एक माझें वचन । जी शक्ति मानित वैय्याकरण ॥ त्याचे
ठायीं असे प्रबळ दूषणानें सांगतों जाण तुजशीं॥ ५८ ॥सामर्थ्य
पदाचे ठायीं आहे वा नाहीं । असा तूं विकल्प करून पाही ॥**

म्हणेल कीं सामर्थ्य पदाचे ठायीं ।आहे तरी लोकप्रसिद्ध शक्ति सिद्ध ॥ ५९ ॥ जर म्हणेल सामर्थ्य नाहीं ।तरी असमर्थ पदाचे ठायीं ॥ योग्यताच सिद्ध होत नाहीं।त्याचा विचार पाहीं सांगतों ॥ ६० ॥ पद आहे असमर्थ निश्चित। आणि त्यास अर्थयोग्यता ह्मणत ॥ हा प्रत्यक्ष विरोध दिसत । हें दूषण निश्चित जाण पैं ॥६१ ॥ याप्रकारें शक्तीविषयीं दूषण। विरोधरूप केलें कथन॥आणीक पाहिजे तरी ग्रंथदर्पण। शोधन करून पाहावा ॥६२॥

टीकाः—हे शिष्य अर्थज्ञानाची हेतुतारूप योग्यता शक्ति मानतो त्यास तूं हा विकल्प करून पूस कीं, तुमच्या मतांत पदाचे ठायीं सामर्थ्य आहे अथवा नाहीं? प्रथमपक्ष अंगीकारील तर बलेंकरून आमच्याच मताची शक्ति सिद्ध होते. तें सांगतों, जर वैय्याकरणी ह्मणेल कीं, पदाचे ठायीं सामर्थ्य आहे तर लोकप्रसिद्ध जी सामर्थ्यरूप शक्ति तीच पदाचे ठायीं मानावी, परंतु पदाचे ठायीं अर्थज्ञानजनकतारूप योग्यता ती शक्ति न मानावी. याचा अभिप्राय हा आहे कीं जे पदाचे ठायीं सामर्थ्य अंगीकार करतो त्या सामर्थ्याहून भिन्न शक्तीचें स्वरूप मानणें योग्य नाहीं, किंतु सामर्थ्यरूपच शक्ति आहे असें मानणें योग्य आहे, कारण कीं सामर्थ्य, बल, जोर व शक्ति हीं नामें एका वस्तूचीं लोकांमध्यें प्रसिद्ध आहेत. जोरहीनास लोक ह्मणतात कीं, हा सामर्थ्यहीन बलहीन शक्तिहीन आहे, आणि भर्जित बीजास ह्मणतात कीं, याचे ठायीं अंकुरोत्पत्तीचें सामर्थ्य नाहीं. बल शक्ति जोर नाहीं. या प्रकारेंकरून सामर्थ्य आणि शक्तीची एकता लोकांमध्यें प्रसिद्ध आहे, आणि वन्हीचे ठायींही सामर्थ्यरूपच शक्ति निर्णीत आहे, ह्मणून पदाचे ठायीं सामर्थ्यरूप शक्ति मानणें योग्य आहे, आणि पदाचे ठायीं सामर्थ्य न मानून त्याहून भिन्न योग्यतेस शक्ति मानण्यास लोकप्रसिद्ध विरोधावांचून अन्य फल नाहीं. आणि असें ह्मणेल कीं, सामर्थ्यासच आह्मी योग्यता ह्मणतों, तरी आमचेंच मत सिद्ध होतें. आणि असें ह्मणेल कीं, आम्ही जर सामर्थ्य अंगीकार करूं तर सामर्थ्यरूप शक्तिपदाचे ठायीं संभवेल, परंतु सामर्थ्याचा अंगीकार करीत नाहीं, म्हणून अर्थज्ञानजनकतारूप

योग्यताच पदाचे ठायीं शक्ति आहे. तर त्यास असें पुसावें कीं, सामर्थ्याचा अभाव केवल पदाचे ठायींच अंगीकार करितां, अथवा पदांचे अर्थ वन्ह्यादि त्यांचे ठायीं अंगीकार करतां? जर अंतीचा पक्ष म्हणेल तर वन्ह्यादि पदार्थांचे ठायीं सामर्थ्यरूप शक्तीचे प्रतिपादनामध्यें बोलिली आहे जी युक्ति तेणेंकरून खंडित आहे, आणि प्रथमपक्ष म्हणेल तर त्याविषयीं अंत्यपक्षउक्त दोष यद्यपि नाही, कारण कीं जर वन्ह्यादि सर्व पदार्थांचे ठायीं सामर्थ्यरूप शक्ति न मानील तर प्रतिबंधकेंकरून दाहकतेचा अभाव घडत नाही. हा अंत्यपक्षाचे ठायीं दोष आहे, तो दोष प्रथमपक्षाचे ठायीं नाहीं, कारण कीं, वन्ह्यादिक सर्व पदार्थांचे ठायी तर सामर्थ्यरूप शक्ति आहे, यास्तव प्रतिबंधकेंकरून दाहकतेचा अभाव संभवत नाही. परंतु पदाचे ठायी अर्थज्ञानजनकतारूप योग्यतेहून भिन्न सामर्थ्यरूप शक्ति नाही. किंतु पदाचे ठायी अर्थाची योग्यताच शक्ति आहे. हा प्रथम पक्ष आहे. त्याविषयीं प्रतिबंधकेंकरून दाहकतेचा असंभवरूप दोष तर नाही. तथापि पदाचे ठायींही वन्हीच्या परी सामर्थ्याचा अंगीकार अवश्य केला पाहिजे हें प्रतिपादन करतों. पदाचे ठायीं सामर्थ्य अंगीकारीत नाहीं, तर जें असमर्थ पद तें योग्य म्हणजे अर्थज्ञानास जनक आहे हें असंगत आहे. कारण की पद असमर्थ आणि अर्थज्ञानाचें जनक हें नपुंसकाचें अमोघ वीर्य आहे, या वाक्याचे परी बोलतांच सविरोध आहे, म्हणजे विरोधसहित आहे. सामर्थ्यसहिताचें नाम समर्थ आणि सामर्थ्यरहिताचें नाम असमर्थ आहे. असमर्थेंकरून कांहीं कार्य होत नाहीं. हें लोकांमध्यें प्रसिद्ध आहे, म्हणून असमर्थ पदेंकरून अर्थाचें ज्ञानरूप कार्य घडत नाहीं, म्हणून पदाचे ठायीं सामर्थ्य मानणें योग्य आहे, जर सामर्थ्य पदाचे ठायीं अंगीकारिलें तर शक्तिही पदाचे ठायीं सामर्थ्यरूपच मानणें योग्य आहे. या प्रकारेंकरून अर्थज्ञानाची जनकतारूप योग्यता पदाचे ठायीं शक्ति नाहीं, किंतु सामर्थ्यरूपच शक्ति आहे. जर वैय्याकरणमताविषयीं आणीक दूषण पाहणें असेल तर शक्तिनिरूपणरूपदर्पणनामें ग्रंथ पहावा तीं दूषणें दर्पणउक्त कठीण आहेत, म्हणून लिहिलीं नाहींत.

अथ भट्टमतें शक्ति निरूपणं॥

मू. ओं.

पदाचा अर्थाशीं संबंध ॥ तीच शक्ति तादात्म्यरूप प्रसिद्ध ॥
त्यासच भट्टानुसार विशद ॥ भेदाभेद बोलत सत्य पैं ॥ ६३ ॥

टीकाः—पदाचा अर्थाशीं जो तादात्म्यसंबंध त्यास भट्टमतें शक्ति म्हणतात, आणि त्या तादात्म्यास भेदाभेदरूप म्हणतात. त्यांचा हा अभिप्राय आहे कीं, अग्निपदाचा अंगार अर्थाहून अत्यंत भेद नाहीं, जर अत्यंत भेद असता तर अत्यंत भिन्न जलादि त्यांची अग्निपदेंकरून प्रतीति घडत नाहीं. तशी अग्निपदेंकरून अंगाररूप अर्थाची प्रतीति होणार नाहीं. म्हणून पदेंकरून अत्यंत भिन्न अर्थाची प्रतीति होत नाहीं. जसा पदाचा आपल्या अर्थाशीं अत्यंत भेद नाहीं, तसाच अत्यंत अभेदही नाहीं. जर अत्यंत अभेद वाच्यवाचकाचा असता तर जसा अग्नीपदाचा वाच्य अंगार तेणेंकरून मुखाचा दाह होतो तसा अंगारवाचक अग्नि पदाच्या उच्चारणेंकरून मुखाचा दाह झाला पाहिजे, आणि पद उच्चारणेंकरून दाह होत नाहीं ह्मणून अत्यंत अभेदही नाहीं, किंतु अग्निपदाचा अंगाररूप अर्थाशीं भेदसहित अभेद आहे. भेद आहे ह्मणून दाह होत नाहीं. अभेद आहे ह्मणून अग्निपदेंकरून जलादिकांचेपरी अंगार प्रतीतीचा असंभवही नाहीं, जसा अग्निपदाचा अंगाररूप अर्थाशीं भेदसहित अभेद आहे, तसा उदक व दक व जल जीवन या पदांचा पाणीरूप अर्थाशीं भेदसहित अभेद आहे. जर अत्यंत भेद असता तर उदकाहून अत्यंत भिन्न अग्न्यादि त्यांची उदकपदेंकरून जशी प्रतीति होत नाहीं, तशी जलादि अर्थाचीही उदकादि पदेंकरून प्रतीति होणार नाहीं, ह्मणून अत्यंत भेद नाहीं, आणि अत्यंत अभेदही नाहीं. जर अत्यंत अभेद असता तर जशी पाण्यानें मुखामध्यें शीतलता होते, तशी उदकादिपद उच्चारणेंकरूनही मुखाचे ठायीं शीतलता झाली पाहिजे, आणि पदेंकरून शीतलता होत नाहीं, ह्मणून अत्यंत अभेद नाहीं. किंतु भेदसहित अभेद होण्यास्तव दोन्ही दोष नाहींत. या प्रकारेंकरून सर्वत्रही

आपआपल्या वाच्येंकरून वाचक पदाशीं भेदसहित अभेद आहे, त्या भेदसहित अभेदासच भट्टानुसारी तादात्म्य संबंध ह्मणतात, आणि भेदाभेद ह्मणतात. तो भेदाभेदरूप तादात्म्य संबंधच सर्व पदांचे ठायीं आपआपल्या अर्थाची शक्ति आहे. तादात्म्य संबंधाहून वेगळी सामर्थ्यरूपशक्ति नाहीं. भेदाभेदाविषयीं युक्ति सांगितली. आतां प्रमाण सांगतों.

॥ मू. ओं. ॥

॥ ओं हें अक्षर ब्रह्म प्रसिद्ध । असा वेद बोलत अभेद ॥
॥ आणि वाणीमध्यें आहे पद । अर्थ बाहेर हा भेद प्रगट असे ॥ १४

टीकाः—मांडूक्यादि वेदवाक्यांमध्यें ओं अक्षर ब्रह्म बोलिलें आहे. तेथें व्याकरणरीतीकरून प्रकाशरूप सर्वांचें रक्षण कर्ता ओं अक्षराचा अर्थ असें ब्रह्म आहे, यास्तव ओं अक्षर ब्रह्माचें वाचक आणि ब्रह्म वाच्य आहे. जर वाच्यवाचकाचा आपआपणांमध्यें अत्यंत भेद असता तर वाचक ओंकाराचा आणि वाच्य ब्रह्माचा मांडूक्यादि अभेद न कथिते. आणि ओं अक्षर ब्रह्म आहे, असा अभेद कथिला आहे ह्मणून वाच्यवाचकाच्या अभेदाविषयीं वेदवचन प्रमाण आहे. आणि सर्व लोकांच्या प्रतीतीकरून वाच्यवाचकाचा भेद सिद्ध आहे. कारण कीं, अग्न्यादि पदें वाणीचे ठायीं आहेत आणि अंगारादि अर्थ वाणीहून बाहेर आहेत. तसें ओं अक्षर वाणीचे ठायीं आणि त्याचा अर्थ वाणीहून बाहेर ह्मणजे आपल्या महिम्यामध्यें आहे. यद्यपि ब्रह्म व्यापक आहे ह्मणून वाणीचे ठायीं ब्रह्माचा अभाव नाहीं, तथापि ब्रह्मामध्यें वाणी आहे परंतु वाणीमध्यें ब्रह्म नाहीं. या प्रकारेंकरून सर्व लोकांना पद वाणीमध्यें आणि अर्थ वाणीहून बाहेर प्रतीत होतो, ह्मणून पदाचा आणि अर्थाचा भेद लोकांमध्यें प्रसिद्ध आहे, या प्रकारेंकरून वाच्यवाचकाच्या भेदाविषयीं सर्व लोकांचा अनुभव प्रमाण आणि अभेदाविषयीं वेदवचन प्रमाण आहे, ह्मणून पदाचा अर्थाशीं भेदाभेदरूप तादात्म्यसंबंध प्रमाणसिद्ध आहे. प्रसंगेंकरून अन्यस्थानींही भेदाभेदरूप तादात्म्य संबंध दाखवितों.

॥ मू. ओं. ॥

गुण गुणी आणि जाति व्यक्ति ॥ क्रिया आणि क्रियेचा कर्त्ता

निश्चिति ॥ ही तादात्म्य संबंध रीति ॥ कार्य कारण चित्तीं जाण तसेंच ॥ ६५ ॥

टीकाः—रूप, रस, गंधादिक गुण ह्मणतात. त्यांचा आश्रय गुणी ह्मणतात. जशी रूपादिकाचा आश्रय भूमि गुणी आहे. अनेक ठायीं एक धर्म राहातो ती जाती ह्मणावी. जसें सर्व ब्राह्मण शरीरांमध्यें एक ब्राह्मणत्व आणि सर्व जीवांमध्यें एक जीवत्व, सर्व घटांमध्यें एक घटत्व आहे, ज्याला लोकांमध्यें ब्राह्मणपणा, जीवपणा, घटपणा ह्मणतात. तीच ब्राह्मणादिक शरीरांमध्यें ब्राह्मणत्वादि जाति ह्मणावी, जातीचा आश्रय ब्राह्मणादि ती व्यक्ति ह्मणावी, आणि गमनागमनादि क्रिया ह्मणावी आणि तत्क्रियावान् क्रियेचा आश्रय ह्मणावा. इतक्या पदार्थांचा तादात्म्य संबंध आहे, हें तूं जाण. एवं गुण गुणीचा, क्रिया व क्रिया कर्त्याचा, कार्य कारणाचा, आपआपणांमध्यें तादात्म्य संबंध आहे. तादात्म्य नाम भेदसहित अभेदाचें आहे. यद्यपि निमित्त कारणाचा आणि कार्याचा तर भेदाभेदरूप तादात्म्य संबंध नाहीं, किंतु अत्यंत भेदच आहे, तथापि उपादानकारणाचा आणि कार्याचा भेदाभेदरूप तादात्म्य संबंध आहे. जसा कुलालादि निमित्त कारणाचा घटरूप कार्याशीं अत्यंत भेदच आहे, परंतु उपादानकारण मृत्पिंडाचा आणि घटाचा भेदसहित अभेद आहे, जर मृत्पिंडाहून घट अत्यंत भिन्न असता तर जशी मृत्पिंडापासून अत्यंत भिन्न तैलाची उत्पत्ति होत नाहीं, तशी घटाचीही उत्पत्ति न होईल, आणि उपादानकारणाचा कार्याहून अत्यंत अभेद असता. तरीही मृत्पिंडेंकरून घटाची उत्पत्ति होणें नाहीं, कारण कीं आपल्या स्वरूपेंकरून आपली उत्पत्ति होत नाहीं. ह्मणून उपादानकारणाचा कार्याशीं भेदसहित अभेद आहे, अभेद आहे, ह्मणून अत्यंत भेद पक्षाचा दोप नाहीं, आणि भेद आहे, ह्मणून अभेद पक्षाचा दोष नाहीं.या प्रकारेंकरून उपादानकारणाच आणि कार्याचा भेदाभेद युक्तिसिद्ध आहे, आणि प्रतीतीकरूनही उपादानकारणाहून कार्याचा भेदाभेद सिद्ध आहे.हा मृत्पिंड आहे,हा घट आहे या प्रकारें भिन्न प्रतीतीकरून भेद सिद्ध होतो, आणि विचारेंकरून पाहिलें तर घटाचे आंत बाहेर मृत्तिकेहून भिन्न कांहीं वस्तु प्रतीत होत नाहीं,किंतु मृत्तिकाच प्रतीत होते,

म्हणून अभेद सिद्ध होतो. या प्रकारेंकरून उपादानकारणाचा कार्याशीं भेदाभेदरूप तादात्म्यसंबंध आहे. तसाच गुणगुणीचा भेदाभेद आहे. जर घटरूपाचा घटाशीं अत्यंत भेद असता तर जसा घटाहून पटाचा अत्यंत भेद आहे. तो पट घटाश्रित नाहीं. किंतु स्वतंत्र आहे. तसें घटाचें रूपही घटाश्रित न होईल. आणि गुणगुणीचा अत्यंत अभेद असता तर घटाचें रूप घटाश्रित न होतें. कारण कीं, आपला आश्रय आपण होत नाहीं. ह्मणून गुणगुणीचा भेदाभेदरूप तादात्म्य संबंध आहे. या युक्तीकरूनच जाति, व्यक्ति व क्रिया क्रियावान् यांचा भेदाभेदसंबंध जाणावा. आणि खंडण करणें जें मत त्याविषयीं बहुत युक्ति बोलण्याचें प्रयोजन नाहीं, म्हणून आणीक युक्ति लिहिल्या नाहींत.

॥ अथ भट्टमतखंडनप्रकारः ॥

॥ मू. ओं. ॥

एका वस्तूचा एकाठायीं । भेदाभेद विरुद्ध पाहीं ॥ म्हणून हें मत युक्तिमान सकळही । मानतात पाहीं अति अशुद्ध ॥ ६६ ॥

टीकाः— यद्यपि एका घटाचे ठायीं आपला अभेद आणि पराचा भेद आहे तथापि ज्याचा अभेद आहे, त्याचा भेद नाहीं, आणि ज्याचा भेद आहे त्याचा अभेद नाहीं. या अभिप्रायेंकरून एक वस्तूचा भेदाभेद आहे, हें विरुद्ध बोलणें आहे. या प्रकारें एक वस्तूचा ह्मणजे घटाचाच आपल्या ठायीं अभेद आणि पराचे ठायीं भेद आहे, परंतु ज्याचे ठायीं अभेद त्याचे ठायीं भेद नाहीं. आणि ज्याचे ठायीं भेद त्याचे ठायीं अभेद नाहीं. या अभिप्रायेंकरून एक वस्तूचा भेदाभेद एकाच्या ठायीं विरुद्ध आहेत. भेदाभेद आपसांमध्यें विरोधी आहेत, एका वस्तूचे ठायीं ज्याचा भेद असतो त्याचा अभेद आणि ज्याचा अभेद असतो त्याचा भेद विरुद्ध आहे, ह्मणून वाच्यवाचक, गुणगुणी, जातिव्यक्ति, क्रियाक्रियावान्, उपादानकारणकार्याचें भेदाभेदरूप तादात्म्य अंगीकारलें आहे, तें अशुद्ध आहे. आणि पूर्वीं वाच्यवाचकाच्या भेदाविषयीं प्रमाण बोलिलें कीं वाणीमध्यें वाचक आणि बाहेर वाच्य ह्मणून भेद आणि श्रुतीमध्यें ओं अक्षर ब्रह्म बोलिलें आहे ह्मणून अभेद, त्याचें समाधान सांगतों.

॥ मू. ओं. ॥

प्रणवाक्षराचा आणि ब्रह्माचा ॥ वेद अभेद बोलिला साचा ॥
परी त्यांतील गुप्त रहस्याचा॥अभिप्राय सर्वथा न जाणती ॥६७॥

टीका:—प्रणवाक्षराचा आणि ब्रह्माचा वेदामध्यें अभेद बोलिला तो वाच्यवाचकाच्या अभेदाविषयीं नाहीं, किंतु त्यामध्यें अन्य रहस्य ह्मणजे गुप्त अभिप्राय आहे, तो अभिप्राय भट्टानें जाणला नाहीं. जेथें ओं अक्षर ब्रह्म बोलिलें त्या वाक्याचें तात्पर्य, ओं अक्षर आणि ब्रह्म याच्या अभेदाविषयीं नाहीं, किंतु ओं अक्षराची ब्रह्मरूपेंकरून उपासना करावी या अर्थाविषयीं तात्पर्य आहे. ज्या उपासनेचें विधान केलें त्या उपास्य स्वरूपाचा हा नियम नाहीं कीं जशी उपासना विधान केली तसेंच उपास्याचें स्वरूप व्हावें, किंतु वस्तुस्वरूपाचा परित्याग करून अन्य स्वरूपाचीही त्याचे ठायीं उपासना करावी, जशी शाळिग्राम आणि नर्मदेश्वराची विष्णुरूप शिवरूपेंकरून उपासना बोलिली. तेथें शंखचक्रादिसहित चतुर्भुज मूर्ति शाळिग्रामाची नाहीं, आणि गंगाभूषित जटाजूटडमरुचर्मकपालसहित मूर्ति नर्मदेश्वराची नाहीं, किंतु दोन्ही शिलारूप आहेत आणि शास्त्रज्ञें त्या शिलारूपाची दृष्टि त्यागून दोघांचे ठायीं क्रमेंकरून विष्णुरूप आणि शिवरूपाची उपासना करितात. ह्मणून उपास्य स्वरूपाधीन उपासना नाहीं, किंतु विध्यधीन आहे. जसें शास्त्रवचन विधान करवितें तशी उपासना करावी. जसें छांदोग्य उपनिषदामध्यें पंचाग्निविद्या प्रकरणाचे ठायीं स्वर्ग, मेघ, भूमि, पुरुष, स्त्री या पांच पदार्थांची अग्नीरूपेंकरून उपसना बोलिली, आणि श्रद्धा, सोम, वृष्टि, अन्न, वीर्य या पांच पदार्थांची पंचाग्नीच्या आहुतिरूप उपासना बोलिली. तेथें स्वर्गादि अग्नि नाहींत, आणि श्रद्धा सोमादि आहुति नाहींत; तथापि वेदाज्ञेंकरून स्वर्गलोकादि अग्निरूप मानून श्रद्धादि आहुतीकरून उपासना करतात. या प्रकारेंकरून ओं अक्षराची ब्रह्मरूपेंकरून उपासना बोलिली, तेथें ओं अक्षर ब्रह्मरूप नाहीं, तथापि ब्रह्मरूपेंकरून उपासना संभवते. उपासना वाक्याचे ठायीं वस्तूच्या अभेदाची अपेक्षा नाहीं, किंतु भिन्न वस्तूचीही अभिन्नरूपें-

करून उपासना होते. आणि विचारेंकरून पाहिलें तर ब्रह्माचें वाचक जें ओं अक्षर त्याचा तर आपलें वाच्य जें ब्रह्म त्याशी अभेद घडतो, परंतु घटादि अन्यपदांचा आपआपल्या जडरूप अर्थाशी अभेद घडत नाहीं; कारण कीं, सर्व नामरूप ब्रह्माचे ठायीं कल्पित आहे. ब्रह्म अधिष्ठान आहे, ओं अक्षरही ब्रह्माचें नाम आहे. ह्मणून ब्रह्माचे ठायी कल्पित आहे. कल्पित वस्तु अधिष्ठानाहून भिन्न होत नाही. किंतु अधिष्ठान स्वरूपच होते ह्मणून ओं अक्षर ब्रह्म आहे. आणि घटादिपदांचा जो जडरूप आपला अर्थ तो अधिष्ठान नाही. किंतु वाच्यासहित घटादिपद ब्रह्माचे ठायीं कल्पित आहे. आणि ब्रह्म त्याचें अधिष्ठान आहे ह्मणून ब्रह्माशीं तर सर्वांचा अभेद घडतो. परंतु घटादिपदाचा आपल्या जडरूप वाच्यार्थाशी अभेद कोणत्याही प्रकारेंकरून घडत नाहीं. या कारणास्तव भट्टमताचे ठायीं वाच्यवाचकाचा अभेद असंगत आहे आणि केवल भेद जर वाच्यवाचकाचा अंगीकार करील तर त्याच्या मताविषयीं भट्टानें हा दोष बोलिला आहे की जें घटपदाचें वाच्य घटपदाहून अत्यंत भिन्न असेल, तर जशी घटपदाहून अत्यंत भिन्न वस्त्ररूप अर्थाची प्रतीति होत नाहीं, तशीच घटपदाशी अत्यंत भिन्न कलशरूप अर्थाची प्रतीति न होईल, आणि घटपदाशीं वाच्य भिन्न मानून त्याची घटपदाशी प्रतीति मानील तर जशी घटपदाहून भिन्न कलशरूप अर्थाची प्रतीति होते. तशी अत्यंत भिन्न वस्त्राची घटपदेंकरून प्रतीति झाली पाहिजे. हा दोष जे सामर्थ्य अथवा इच्छारूप शक्ति मानीत नाहीत त्यांच्या मतामध्यें आहे. जो शक्तीचा अंगीकार करील त्या मतामध्यें नाही. कारण की, घटपदाचा वाच्य कलश त्याचें अवाच्य वस्त्रादिक ते दोन्ही घटपदाहून भिन्न आहेत, परंतु घटपदाचे ठायीं कलशरूप अर्थाचें ज्ञान करण्याची शक्ति आहे, आणि अन्य अर्थाचें ज्ञान करण्याची शक्ति नाहीं, ह्मणून घटपदेंकरून कलशरूप अर्थाहून भिन्न अर्थाची प्रतीति होत नाहीं. या प्रकारेंकरून ज्या पदाचे ठायीं ज्या अर्थाची शक्ति आहे त्याच अर्थाची त्या पदेंकरून प्रतीति होते, अन्य अर्थाची नाही, ह्मणून वाच्यवाचकाचे अत्यंत भेदाविषयीं दोष नाहीं. त्याचा भेदसहित अभेदरूप तादात्म्यसंबंध घडत नाहीं. कारण कीं भेद व अभेद आपआपणांत विरोधी आ-

हेत, तसा उपादान कारणाचा कार्याशीं भेदसहित अभेद नाहीं केवल भेदच आहे, आणि केवल भेदाविषयीं जो दोष बोलिला तो नैय्यायिक आणि शक्तिवाद्याच्या मतामध्यें नाहीं; कारण कीं कारण कार्याच्या अत्यंत भेदाविषयीं हा दोष आहे, जर मृत्पिंडाहून अत्यंत भिन्न जो घट त्याची उत्पत्ति होईल तर अत्यंत भिन्न तैलाचीही मृत्पिंडापासून उत्पत्ति झाली पाहिजे, आणि जर अत्यंत भिन्न तैलाची उत्पत्ति होत नाहीं तर अत्यंत भिन्न घटाचीही मृत्पिंडापासून उत्पत्ति न झाली पाहिजे. हा दोष नैय्यायिकमताचे ठायीं नाहीं. कारण कीं, सर्व वस्तूंच्या उत्पत्तीविषयीं नैय्यायिक प्रागभावास कारण मानितात. जसे घट उत्पत्तीविषयीं दंडचक्रकुलाल कारण आहेत, तसा घटाचा प्रागभावही घटाचा कारण आहे, तसा सर्वांचा प्रागभाव सर्वांचे उत्पत्तीविषयीं कारण आहे. तो घटाचा प्रागभाव घटाचा उपादानकारण मृत्पिंड त्याच्या ठायीं राहतो, अन्य ठायीं नाहीं. तैलाचा प्रागभाव तिलाचे ठायीं राहतो अन्य ठायीं नाहीं. तसा सर्व कार्यांचा प्रागभाव आपआपल्या उपादानकारणाचे ठायीं राहतो. ज्या पदार्थाचे ठायीं ज्याचा प्रागभाव असतो त्या पदार्थेंकरून त्याची उत्पत्ति होते. अन्याची नाहीं. जसा मृत्पिंडाचे ठायीं घटाचा प्रागभाव आहे ह्मणून मृत्पिंडेंकरून घटाची उत्पत्ति होते तैलाची नाहीं आणि तैलाचा प्रागभाव तिळाचे ठायीं राहतो ह्मणून तिळापासून तैलाची उत्पत्ति होते घटाची नाहीं. असा सर्व कार्यांचे ठायीं प्रागभाव कारण आहे. ह्मणून कारणकार्याचा अत्यंत भेद मानल्यास्तव नैय्यायिक मताचे ठायीं दोष नाहीं. आणि सामर्थ्यरूप शक्तिवाद्याच्या मताचे ठायीं हा दोष नाहीं. कारण कीं, मृत्पिंडाचे ठायीं घटाची सामर्थ्यरूप शक्ति आहे. तैलाची नाहीं. आणि तिळाचे ठायीं तैलाचें सामर्थ्य आहे. घटाचें नाहीं. ह्मणून मृत्पिंडापासून घटाचीच उत्पत्ति होते तैलाची नाहीं. तशी तिळापासून तैलाची उत्पत्ति होते घटाची नाहीं. या प्रकारेंकरून उपादानकारणाचा आणि कार्याचा अत्यंत भेद मानण्याविषयीं दोष नाहीं. भेदाभेद असंगत आहे, आणि भेदाविषयीं अथवा अभेदाविषयीं जे भट्टानीं दोष बोलिले ते दोन्ही पक्षांचे दोष भट्टमताचे ठायींच आहेत. कारण कीं भट्टानीं भेदसहित अभेद अंगीकार केला आहे. ह्मणून हा अर्थ

सिद्ध झाला कीं कारणकार्याचा भेद आणि अभेद आहे. भेद आहे ह्मणून भेदपक्षउक्त दोष होईल आणि अभेद आहे ह्मणून अभेदपक्षउक्त दोष होईल, जसा चोरीचा दोष आणि द्यूताचा दोष एकेक करणारास होतो तीं दोन्हीही व्यसनें ज्याम असतील त्यास चोरी व द्यूत दोषांचे दोष होतात. तसा गुणगुणी आदिकांचा भेदाभेद मानला असतां भेदपक्ष आणि अभेदपक्षाचे दोन्ही दोष होतील आणि शक्तिवाद्याच्या मतांत केवल भेद अंगीकार केला असतां दोष नाहीं. कारण कीं गुणीचे ठायीं गुण धारण्याची शक्ति आहे अन्याची नाहीं, ह्मणून भेदपक्षाविषयीं जो दोष बोलिला होता कीं जसें घटाचे रूपादिक घटाहून भिन्न आहेत तसे पटादिकही घटाहून भिन्न आहेत. रूपादिकांच्या परी पटादिकही घटाचे ठायीं राहिले पाहिजेत अथवा पटादिकांच्या परी रूपादिकही न राहिले पाहिजेत. तो दोष शक्ति अंगीकार करीत नाहींत त्यांच्या मतांत आहे शक्तिवाद्याच्या मताचे ठायीं केवल भेद मानला असतां दोष नाहीं. उलटा भट्टमताचे ठायीं भेदाभेद दोन्ही मानिले असतां उभय पक्षच्यां दृष्टांतेंकरून उक्त दोष आहेत आणि भेदाभेदविरोधी धर्माचा असंभव दोष आहे. तसा जातिव्यक्तीचा क्रियेचा आणि कर्त्याचाही केवल भेद आहे तथापि व्यक्तीचे ठायीं जाति धरण्याची शक्ति आहे आणि क्रियावानाचे ठायीं क्रिया धरण्याची शक्ति आहे अन्य धरण्याची शक्ति नाहीं. या प्रकारेंकरून उपादान आणि कार्याचा आणि गुणगुणी यांचा भेदाभेदरूप तादात्म्यसंबंध सम्यक् नाहीं. सर्वांचा आपसांमध्यें भेद मानला असतां भट्टउक्त दोषास शक्ति ग्रासिते. यद्यपि वेदांतसिद्धांताचे ठायींही कार्यकारण गुणगुणी जातिव्यक्ति कर्मकर्ता यांचा अत्यंत भेद नाहीं, किंतु तादात्म्यसंबंध अंगीकार केला आहे. तथापि वेदांतमताचे ठायीं भेदाभेदरूप तादात्म्य नाहीं. किंतु भेद आणि अभेदाहून विलक्षण अनिर्वचनीय तादात्म्यसंबंध आहे. भेदाहून विलक्षण आहे, ह्मणून भेदपक्षाचा दोष नाहीं, आणि अभेदाहून विलक्षण आहे, ह्मणून अभेदपक्षाचा दोष नाहीं. या प्रकारेंकरून भेदाभेदाहून विलक्षण अनिर्वचनीय तादात्म्यसंबंध आहे, परंतु भेदाभेदरूप तादात्म्यसंबंध असंगत आहे, ह्मणून वाच्यवाचकांचा भेदाभेदरूप तादात्म्यसंबंधच शक्ति आहे. हा

भट्टानुसारीचा पक्ष सम्यक् नाहीं, किंतु पदश्रवणेंकरूनच अर्थज्ञान करण्याचें जें सामर्थ्य पदाचे ठायीं आहे तीच पदाचे ठायीं शक्ति आहे. ॥ इति शक्तिनिरूपणं ॥ अथ लक्षणावर्णनं ॥ लक्षणाज्ञानाविषयीं शक्य ज्ञान उपयोगी आहे, कारण शक्याचा संबंध हेंच लक्षणेचें स्वरूप ह्मणतात, ह्मणून शक्य जाणल्यावांचून शक्यसंबंधरूप लक्षणेचें ज्ञान होत नाही, ह्मणून शक्याचें लक्षण सांगतों.

॥ मू. ओं. ॥

पदाचे ठायीं ज्या अर्थाची शक्ति होत ॥ त्या पदाचा तो जाण शक्यार्थ ॥ आणि शक्यार्थाशीच वाच्यार्थ ह्मणतात ॥ वाचक पद निश्चित जाण तूं ॥ ६८ ॥

टीकाः—ज्या पदाचे ठायीं ज्या अर्थाची शक्ति आहे. त्या पदाचा तो शक्यार्थ ह्मणावा, आणि शक्यार्थासच वाच्यार्थ ह्मणावा. जशी अग्निपदाचे ठायीं अंगाररूप अर्थाची शक्ति आहे. ह्मणून अग्निपदाचा अंगार शक्यार्थ आणि वाच्यार्थ ह्मणतात. आणि वाच्य अर्थाचें बोधक जें पद तें वाचक ह्मणतात.

॥ अथ सामान्यविशेष लक्षणाभेदवर्णनं ॥

॥ मू. ओं. ॥

शक्यार्थाचा जो संबंध पूर्ण ॥ तेंच लक्षणेचें स्वरूप जाण ॥ लक्षणेंकरून होत ज्याचें ज्ञान ॥ तें तूं लक्ष्य जाण निश्चयेंशीं ॥ ६९ ॥ जेथें वाच्यार्थ सर्व त्यागून ॥ वाच्यार्थाचा संबंध होत जाण ॥ तेथें होत लक्षणा पूर्ण ॥ तिचें नाम जाण जहति पें ॥ ७० ॥ वाच्यार्थासहित वाच्य संबंधीचें ॥ जेथें ज्ञान होतसे साचें ॥ तेथें जी लक्षणा तियेचें ॥ अभिधान साचें अजहति पें ॥ ७१ ॥ वाच्यार्थाचे ठायीं जाण ॥ एकांश त्याग एकांश ग्रहण ॥ ही भागत्यागलक्षणा पूर्ण ॥ जहदजहल्लक्षणाही हीच ह्मणावी ॥ ७२ ॥

टीकाः—शक्य ह्मणजे वाच्यार्थ, त्याचा संबंध ह्मणजे संयोग, तो ह्म-

णावा शक्य संबंध. हेंच लक्षणेचें स्वरूप म्हणावें. या लक्षणेंकरून जो अर्थ ग्रहण करणें तो लक्ष्यार्थ म्हणावा, कारण पदाच्या वाच्यार्थेकरून जेथें अर्थग्रहण होत नाहीं, किंतु लक्षणेंकरून अर्थ ग्रहण होतो, म्हणून लक्ष्यार्थ म्हणावा. हें लक्षणेचें सामान्यस्वरूप वर्णिलें. आतां विशेषस्वरूप वर्णन करतों. पदाचा वाच्यार्थ संपूर्ण त्यागून वाच्य अर्थाच्या संबंधाची प्रतीति होते ती जहत्लक्षणा म्हणावी. यास उदाहरण गंगेमध्यें ग्राम आहे. या स्थानीं गंगापदाची तीराचे ठायीं लक्षणा आहे, कारण कीं, गंगापदाचा वाच्यार्थ देवनदीचा प्रवाह त्यामध्यें ग्रामाच्या स्थितीचा असंभव आहे, म्हणून सर्व वाच्यार्थ त्यागून तीराचे ठायीं गंगापदाची जहत्लक्षणा मानावी. कारण कीं, वाच्याच्या संबंधाचें नाम लक्षणा आहे. या स्थानीं गंगापदाचा वाच्य जो प्रवाह त्याचा तीराशीं संयोगसंबंध आहे. म्हणून गंगापदाचें वाच्य जें तीर, त्याशीं संबंध ती लक्षणा म्हणावी आणि सर्व वाच्याचा त्याग आहे, म्हणून तीच जहत्लक्षणा म्हणावी. आतां अजहत्लक्षणा वर्णितों. वाच्यार्थासहित वाच्याच्या संबंधीचें, ज्या पदेंकरून ज्ञान होतें त्या पदाचे ठायीं अजहत्लक्षणा मानावी. यास उदाहरण शोण धावतो, येथें शोणपदाची रक्ताश्वाचे ठायीं अजहत्लक्षणा आहे. कारण कीं, शोणनाम रक्तरंगाचें आहे, म्हणून शोणपदाचा वाच्य रक्तरंग आहे. त्या केवल रक्तरंगाचे ठायीं धावण्याचा असंभव आहे, म्हणून शोणपदाचा वाच्य जो रक्तरंग त्यासहित अश्वाचे ठायीं शोणपदाची अजहत्लक्षणा आहे. गुणगुणीचा तादात्म्यसंबंध म्हणतात. आणि रक्तता ही रूपाचा भेद होण्यास्तव गुण आहे. म्हणून शोणपदाचा वाच्य जो रक्तगुण त्याचा गुणी अश्वाशीं तादात्म्यसंबंध ती लक्षणा म्हणावी, आणि वाच्यार्थाचा त्याग नसून अधिक ग्रहण आहे, म्हणून तीच अजहत्लक्षणा म्हणावी. आतां भागत्यागलक्षणा वर्णितों. जेथें पदाच्या वाच्यार्थामध्यें एकभाग त्याग आणि एकभाग ग्रहण ती भागत्यागलक्षणा म्हणावी; त्या भागत्यागासच जहदजहत्लक्षणाही म्हणतात. यास उदाहरण तो हा पुरुष आहे. या वाक्याचे ठायीं भागत्यागलक्षणा ती अशी कीं अतीतकाल आणि अन्यदेशाचे ठायीं जो स्थित, त्यास तो असें म्हणतात

आणि वर्तमानकाल आणि समीपदेशाचे ठायीं जो स्थित त्यास हा असें ह्मणतात. ह्मणून अतीतकाल आणि अन्यदेशसहित, तो शब्दाचा वाच्यार्थ आणि वर्तमानकाल आणि समीपदेशसहित हा पदाचा वाच्यार्थ आहे. अशा पदांच्या वाच्यार्थेंकरून वाक्यार्थ असा कीं, अतीतकाल अन्यदेशसहित तो, वर्तमानकाल समीपदेशसहित हा आहे. असा समुदायवाच्यार्थ संभवत नाहीं. कारण कीं, अतीतकाल आणि वर्तमानकाल विरोधी आहेत. तसाच अन्यदेशाचा आणि समीप देशाचा विरोध आहे, ह्मणून दोन्ही पदांचे ठायीं देशकाल जो वाच्यभाग त्यास त्यागून पुरुषाचेच ठायीं दोन्ही पदांची भागत्यागलक्षणा आहे. तद्वत् तत्त्वमस्यादि महावाक्याच्या ठायीं लक्षणा दाखविण्याकरतां तत्पद आणि त्वंपदाचा वाच्यार्थ वर्णितों.

॥ मू. ओं. ॥

॥ ईश सर्वशक्ति विभु सर्वज्ञ । मायी परोक्षस्वतंत्र जाण ॥
आणि ज्याचे ठायीं नाहीं मोक्षबंधन । तोतत्पद जाण वाच्यार्थ ॥७३॥

टीका:—सर्वशक्ति ह्मणजे ज्याचे ठायीं सर्वसामर्थ्य, सर्वज्ञ ह्मणजे सर्व वस्तूचा जाणता, विभु ह्मणजे व्यापक, ईश ह्मणजे सर्वांचा प्रेरक, स्वतंत्र ह्मणजे कर्माधीन नाहीं. परोक्ष ह्मणजे जीवास प्रत्यक्ष विषय नाहीं. मायी ह्मणजे माया ज्याचे अधीन, आणि बंधमोक्षरहित ज्यास बंध असतो, त्यास मोक्ष होतो. ईश्वर बंधरहित आहे ह्मणून ईश्वराचे ठायीं मोक्षही नाहीं. इतके धर्मवान् ईश्वरचैतन्य तत्पदाचा वाच्यार्थ आहे. आतां त्वंपदाचा वाच्यार्थ निरूपण करतों.

॥ मू. ओं. ॥

जे ईश्वराचे धर्म बोलिले जाण । त्याहून सर्व विपरीतत्वें पूर्ण ॥
असती तेथें तें जीवचैतन्य । त्वंपदाचा जाण वाच्यार्थ ॥७४॥

टीका:—जे जे ईशाचे धर्म बोलिले त्याहून विपरीत धर्म ज्याचे ठायीं असतात तें जीवचैतन्य त्वं पदाचें वाच्य जाण, त्याचा भावार्थ कीं, अल्पशक्ति, अल्पज्ञ, परिच्छिन्न, अनीश, कर्माधीन, अविद्यामोहित आणि बंधमोक्षवान्, आणि प्रत्यक्ष कारण कीं आपलें स्वरूप कोणासही परोक्ष नाहीं, प्रत्यक्षच

आहे. यद्यपि ईश्वरासही आपलें स्वरूप प्रत्यक्ष आहे, तथापि ईश्वराचें स्वरूप जीवास प्रत्यक्ष नाहीं, ह्मणून परोक्ष ह्मणतात, आणि जीवस्वरूपास जीव ईश्वर दोघेही जाणतात ह्मणून प्रत्यक्ष बोलिलें. इतकें धर्मवान् जीवचैतन्य त्वं पदाचा वाच्यार्थ ह्मणावा.

॥ मू. ओं. ॥

॥ हे शिष्य महावाक्याचे ठायीं । दोघांचें एकत्व भान होत पाही ॥
॥ तें नघडे यास्तव तूंही । लक्षणेंकरून घेई लक्ष्यार्थ ॥ ७५ ॥

टीकाः—सामवेदाच्या छांदोग्य उपनिषदाचे ठायीं उद्दालक मुनीनें आपला पुत्र श्वेतकेतु त्यास जगदुत्पत्ति कर्ता ईश्वर दाखवून बोलिला. तत्त्वमसि त्याचा हा वाच्यार्थ आहे. तत् ह्मणजे तो जगताची उत्पत्ति कृतवान् सर्वशक्ति सर्वज्ञतादि धर्मसहित ईश्वर त्वं म्हणजे तूं अल्पशक्ति अल्पज्ञतादि धर्मवान् जीव, असि म्हणजे आहेस. एवं तो तूं आहेस. या कथनेंकरून ईश्वर जीवाची एकता वाच्य अर्थेकरून ग्रहण होते. ती एकता संभवत नाहीं, कारण की सर्वशक्ति. आणि अल्पशक्ति, सर्वज्ञ आणि अल्पज्ञ, विभु आणि परिच्छिन्न, स्वतंत्र आणि कर्माधीन, परोक्ष आणि प्रत्यक्ष, माया ज्याचे अधीन आणि अविद्यामोहित, एक आहेत हें बोलणें अग्नि शीतळ आहे, या वाक्यासमान आहे, म्हणून हे शिष्य लक्षणेंकरून लक्ष्यार्थ जाण, वाच्यार्थाचे ठायीं विरोध आहे.

॥ मू. ओं. ॥

महावाक्याचे ठायीं हे तात ॥ प्रथम दोन्ही नाहीं संभवत ॥
यास्तव भागत्यागेंकरून लक्ष्यार्थ ॥ घेतां विरोध होत परिहार पैं ॥ ७६ ॥

टीकाः—हे तात ह्मणजे हे शिष्य महावाक्याचे ठायीं प्रथम दोन्ही ह्मणजे जहत् अजहत् ह्या लक्षणा संभवत नाहींत, ह्मणून महावाक्याचे ठायीं भागत्यागलक्षणेंकरून लक्ष्यार्थ जाणावा. येणेंकरून विरोधाचा परिहार होतो. आतां जहत् लक्षणेचा असंभव कथितों.

॥ मू. ओं. ॥

ज्ञेय साक्षी आणि ब्रह्मचैतन्य ॥ तीं वाच्यार्थी आहेत लीन ॥ जहत्लक्षणा करितां मान्य ॥ ज्ञेय कोणी नवीन होईल पैं॥७७॥

टीका—संपूर्ण वेदांताचें ज्ञेय साक्षीचैतन्य आणि ब्रह्मचैतन्य आहे. तें साक्षिचैतन्य आणि ब्रह्मचैतन्य त्वंपद आणि तत्पद वाच्याचे ठायीं लीन म्हणजे प्रविष्ट आहे. आणि जहत्लक्षणा जेथें होते तेथें संपूर्ण वाच्याचा त्याग करून वाच्यसंबंधी अन्य ज्ञेय होतें, म्हणून महावाक्याचे ठायीं जर जहत्लक्षणा मानिली तर वाच्यांतर्गत जें चैतन्य त्याचा त्याग करून त्याहून अन्य ज्ञेय मानावें लागेल, आणि चैतन्याहून भिन्न सर्व असत् जड दुःखस्वरूप आहे. त्यास जाणल्यानें पुरुषार्थसिद्धि होत नाहीं, म्हणून महावाक्याचे ठायीं जहत्लक्षणा संभवत नाहीं. आतां अजहत्लक्षणेचा असंभव दाखवितों.

॥ मू. ओं. ॥

जेथें सर्व वाच्यार्थ राहात ॥ तेथें अजहत्लक्षणा होत ॥ वाच्यार्थाचा आहे सविरोध ॥ म्हणून अजहत्लक्षणा त्यागावी ७८

टीका—हे शिष्य जेथें अजहत्लक्षणा होते तेथें सर्व वाच्यार्थ राहतो, आणि वाच्याहून अधिकाचें ग्रहण होतें. महावाक्याचे ठायीं अजहत्लक्षणा अंगीकारावी तर वाच्यार्थ सर्व राहील. आणि महावाक्याचे ठायीं वाच्यार्थ सविरोध म्हणजे विरोधसहित आहे. विरोध निवृत्त करण्याकरतां लक्षणेचा अंगीकार केला, तो अजहत्लक्षणा मानिली असतां महावाक्याचे ठायीं विरोध निवृत्त होत नाहीं. म्हणून अजहत्लक्षणा महावाक्याचे ठायीं त्यागावी. आतां भागत्याग लक्षणा प्रकार सांगतों.

॥ मू. ओं. ॥

विरोधी धर्म सर्व त्यागून ॥ शुद्ध असंग एकरस चैतन्य ॥ भागत्याग लक्षणेंकरून ॥ जाणावें पूर्ण शिष्यवर्या ॥ ७९ ॥

टीका—हे शिष्यवर्य तत्पदाचा वाच्य ईश्वर आणि त्वंपदाचा वाच्य जीव त्यांचे आपसांमध्यें विरोधी धर्म आहेत, ते सर्व त्यागून शुद्ध असंग चैतन्य लक्षणेंकरून जाण. ही भागत्याग लक्षणा म्हणावी. या स्थानीं हा सिद्धांत

आहे कीं ईश्वरजीवांचें स्वरूप अनेक प्रकारें अद्वैतग्रंथाचे ठायीं बोलिलें आहे. विवरणग्रंथामध्यें अज्ञानामध्यें प्रतिबिंब जीव आणि बिंब ईश्वर बोलिला, आणि विद्यारण्यमताचे ठायीं शुद्ध सत्वगुणसहित मायेचे ठायीं आभास ईश्वर आणि मलिन सत्वगुणसहित अंतःकरणोपादानकारण अविद्यांशाचे ठायीं आभास जीव बोलिला. यद्यपि पंचदशीमध्यें विद्यारणस्वामींनें अंतःकरणाचे ठायीं आभास जीव बोलिला तथापि अंतःकरणाभासास जीव मानावा तर सुषुप्तीचे ठायीं अंतःकरण राहात नाहीं. ह्मणून जीवाचाही अभाव झाला पाहिजे, आणि प्राज्ञरूप जीव सुषुप्तीचे ठायीं राहतो, ह्मणून विद्यारण्यस्वामींचा हा अभिप्राय आहे कीं, अंतःकरणरूप परिणामास पावतो जो अविद्यांश, त्याचे ठायीं आभास जीव आहे. तो अविद्यांश सुषुप्तीमध्येंही राहतो, ह्मणून प्राज्ञाचा अभाव नाहीं, आणि केवल आभासच जीव ईश्वर नाहींत, किंतु मायेचें अधिष्ठान चैतन्य आणि मायेसहित आभास ईश्वर आहे. आणि अविद्या अंशाचें अधिष्ठान चैतन्य आणि अविद्यांशासहित आभास जीव आहे. ईश्वरोपाधीचे ठायीं शुद्ध सत्वगुण आहे, ह्मणून ईश्वराचे ठायीं सर्वशक्ति सर्वज्ञतादि धर्म आहेत, आणि जीवोपाधीचे ठायीं मलिन सत्वगुण आहे, ह्मणून जीवाचे ठायीं अल्पशक्ति अल्पज्ञतादि धर्म आहेत. त्यास आभासवाद ह्मणतात आणि विवरणमताचे ठायीं यद्यपि जीव ईश्वर दोघांची उपाधि एकच अज्ञान आहे, ह्मणून दोघेही अल्पज्ञ झाले पाहिजेत, तथापि ज्या उपाधीमध्यें प्रतिबिंब असतें तिचा हा स्वभाव असतो कीं, प्रतिबिंबाचे ठायीं आपले दोष दाखविते, आणि बिंबाचे ठायीं नाहीं. जसें दर्पणरूप उपाधीचे ठायीं ग्रीवास्थित मुखाचें प्रतिबिंब होतें. तेथें दर्पणरूप उपाधीचे श्याम पीत लघुतादि अनेक दोष प्रतिबिंबाचे ठायीं भान होतात, आणि ग्रीवास्थित जें मुख्य बिंब त्याचे ठायीं भान होत नाहींत. तसें दर्पणस्थानीं जें अज्ञान त्यामध्यें प्रतिबिंबरूप जीव त्याचे ठायीं अज्ञानकृत अल्पज्ञतादि दोष आहेत आणि बिंबरूप ईश्वराचे ठायीं नाहींत. ह्मणून ईश्वराचे ठायीं सर्वज्ञतादि आहेत आणि जीवाचे ठायीं अल्पज्ञतादि आहेत. आभास आणि प्रतिबिंबाचा इतका भेद आहे कीं, आभासपक्षाचे ठायीं आभास मिथ्या आहे प्रतिबिंबवादाचे ठायीं प्रतिबिंब मिथ्या नाहीं. किंतु सत्य

आहे. कारण कीं प्रतिबिंबवाद्याचा हा सिद्धांत आहे कीं, दर्पणाचे ठायीं जें मुखाचें प्रतिबिंब आहे. ती मुखाची छाया नाहीं, कारण कीं छायेचा हा स्वभाव आहे जिकडे पुरुषाचें मुख आणि पृष्ठ असतें तिकडेच छायेचें मुख आणि पृष्ठ होतें. आणि दर्पणप्रतिबिंबाचें मुख पृष्ठ बिंबाहून विपरीत होतें, ह्मणून दर्पणाचे ठायीं छायारूप प्रतिबिंब नाहीं. किंतु, दर्पणास विषय करण्याकरतां नेत्रद्वारा निघाली जी अंतःकरणवृत्ति ती दर्पणास विषय करून तत्कालच दर्पणापासून निवृत्त होऊन ग्रीवास्थित मुखास विषय करते. जसें भ्रमणवेगेंकरून आलाताचेंच चक्रभान होतें आणि तें सत्यत्वेंकरून चक्र नाहीं. तसें दर्पण आणि मुखाशीं विषय करण्यामध्यें वृत्तीच्या वेगेंकरून दर्पणाचे ठायीं मुखाचें भान होतें परंतु मुख ग्रीवेच्या ठायींच स्थित आहे. दर्पणाच्या ठायीं नाहीं. आणि छायाही नाहीं. कारण कीं वृत्तीच्या वेगेंकरून दर्पणाचे ठायीं जी मुखाची प्रतीति तेंच प्रतिबिंब म्हणावें. या प्रकारेंकरून दर्पणरूप उपाधिसंबंधानें ग्रीवास्थित मुखाचेंच बिंबरूप आणि प्रतिबिंबरूप भान होतें. आणि विचारेंकरून बिंबप्रतिबिंबभान नाहींच. तसें अज्ञानरूप उपाधिसंबंधेंकरून असंगचैतन्याचे ठायीं बिंबस्थानी ईश्वरभाव आणि प्रतिबिंबस्थानीं जीवभाव प्रतीत होतो. आणि विचारदृष्टीकरून ईश्वरता व जीवता नाहींच. अज्ञानेंकरून जी चैतन्याचे ठायीं जीवभावाची प्रतीति तेंच अज्ञानाचे ठायीं प्रतिबिंब ह्मणतात. ह्मणून बिंबपणा आणि प्रतिबिंबपणा मिथ्या आहे आणि स्वरूपेंकरून बिंब व प्रतिबिंब उभय सत्य आहेत. कारण कीं बिंबप्रतिबिंबाचे स्वरूपाविषयीं दृष्टांतीं मुख आहे, आणि द्राष्टांतीं चैतन्य आहे. तें मुख आणि चैतन्य सत्य आहे. या प्रकारेंकरून प्रतिबिंब स्वरूपेंकरून सत्य होण्यास्तव सत्य ह्मणतात. आणि आभासाचें स्वरूप छायावान् आहे ह्मणून मिथ्या आहे. हा आभासवादाचा आणि प्रतिबिंबवादाचा भेद आहे. आणि कित्येक ग्रंथांमध्यें शुद्ध सत्वगुणसहित मायाविशिष्ट चैतन्य ईश्वर ह्मणतात. आणि मलिन सत्वगुणसहित अंतःकरणाचें उपादान अविद्येचा अंश विशिष्ट चैतन्य जीव ह्मणतात. यास अवच्छेद वाद ह्मणतात. सर्वेही वेदांताची प्राक्रिया अद्वैत आत्मा जाणण्याकरतां आहे. ह्मणून ज्या प्रक्रि-

करून जिज्ञासूला बोध होईल तीच सम्यक् आहे. तथापि वाक्यवृत्ति आणि उपदेशसाहस्रीचे ठायीं भाष्यकारानें आभासवादच लिहिला आहे. म्हणून आभासवादच मुख्य आहे. त्याच प्रकारेंकरून माया आणि मायेचे ठायीं आभास, आणि मायेचें अधिष्ठान चैतन्य तो सर्वशक्ति सर्वज्ञतादि धर्मसहित ईश्वर आहे. तोच तत्पदाचा वाच्य आहे. आणि व्यष्टि अविद्येचे ठायीं आभास आणि त्याचें अधिष्ठान चैतन्य अल्पशक्ति अल्पज्ञतादि धर्मसहित जीव आहे, तो त्वंपदाचा वाच्य आहे. त्या दोघांची तत्त्वमसि या वाक्यानें एकता बोधन केली आहे ती घडत नाहीं. म्हणून आभाससहित माया, आणि मायाकृत सर्वशक्ति सर्वज्ञतादि धर्म इतका वाच्य भाग त्यागून चैतन्यभागाचे ठायीं तत्पदाची भागत्यागलक्षणा, तशी आभाससहित अविद्या अंश आणि अविद्याकृत अल्पशक्ति अल्पज्ञतादिक धर्म त्वंपदाचा वाच्यभाग त्यागून चैतन्यभागाचे ठायीं त्वंपदाची भागत्याग लक्षणा, या प्रकारें भागत्याग लक्षणेंकरून ईश्वर आणि जीवाच्या स्वरूपाचे ठायीं लक्ष्य जो चैतन्यभाग त्याची एकता तत्त्वमसि महावाक्य बोधन करितें. तसें हा आत्मा ब्रह्म या महावाक्याच्या ठायीं आत्मपदाचा जीव वाच्य आहे, आणि ब्रह्मपदाचा ईश वाच्य आहे. ब्रह्मपदाचें शुद्ध वाच्य नाहीं, ईश्वरच वाच्य आहे. हें चतुर्थ तरंगामध्यें प्रतिपादन केलें आहे. पूर्वींच्या परी दोन पदांच्या ठायीं लक्षणा करून लक्ष्यार्थ परोक्ष नाहीं हा अर्थ दर्शित करण्याकरतां हा असें पद आहे. तें असें कीं, हा अपरोक्ष आत्मा ब्रह्म आहे. हा वाक्यार्थ जाणावा, आणि मी ब्रह्म आहें, या महावाक्याचे ठायीं मीपदाचा जीव वाच्य आहे, आणि ब्रह्मपदाचा ईश वाच्य आहे. दोन्ही पदांची चैतन्यभागाचे ठायीं लक्षणा करून मी ब्रह्म आहें हा वाक्यार्थ आहे. प्रज्ञानआनंदब्रह्म, या महावाक्याचे ठायीं प्रज्ञानपदाचा जीव वाच्य आहे. ब्रह्मपदाचा ईश वाच्य आहे. पूर्वींच्या परी लक्षणेंकरून लक्ष्य जो ब्रह्मात्मा तो आनंदगुणवान् नाहीं. किंतु आनंदरूप आहे. या अर्थास जाणविण्याकरतां आनंदपद आहे. आत्म्याशीं अभिन्न ब्रह्म आनंदरूप आहे हा वाक्याचा अर्थ आहे. जशी महावाक्याचे ठायीं भागत्यागलक्षणा आहे, तद्वत् अन्य वाक्याचे ठायीं सत्य ज्ञान आनंद पदेंही शुद्ध ब्र-

आर्त्रें भागत्याग लक्षणेंकरूनच बोधन करतात, शक्तीकरून नाहीं. कारण कीं शुद्ध ब्रह्म कोणत्या पदाचें वाच्य नाहीं हा सिद्धांत आहे. म्हणून सर्व पदें विशिष्टाचीं वाचक आहेत, आणि शुद्ध केवल आहे. मायेची अपेक्षिक सत्यता आणि चैतन्याची निरपेक्षिक सत्यता मिळाली असतां सत् पदाचें वाच्य आहे. निरपेक्षिक सत्य लक्ष्य आहे, बुद्धिवृत्तिरूप ज्ञान आणि स्वयंप्रकाश ज्ञान दोन्ही मिळालीं असतां ज्ञानपदाचें वाच्य आणि स्वयंप्रकाश भाग लक्ष्य आहे. विषयसंबंधजन्य सुखाकार सात्विक अंतःकरणाची वृत्ति आणि परम प्रेमास्पद स्वरूपसुख दोन्ही मिळालीं असतां आनंदपदाचें वाच्य आणि वृत्तिभाग त्यागून स्वरूपभाग लक्ष्य आहे. या प्रकारेंकरून सर्व पदांची शुद्धाचे ठायीं लक्षणा संक्षेपशारीरकामध्यें प्रतिपादन केली आहे. बोलिला जो अर्थ त्तोच पुनः कथन करितों.

॥ मू. ओं. ॥

गंगेमध्यें ग्राम जाण ॥ या स्थानीं जहत्लक्षणा होत पूर्ण ॥ आणि जेथें धांवत आहे शोण ॥ अजहत् लक्षणा जाण त्या ठायीं ॥८०॥ सोऽयं या वाक्याचे ठायीं ॥ भाग त्याग लक्षणा होत पाही ॥ जहदजहत् ह्मणती सर्वही ॥ हें दुसरें नाम तुवांही जाणावें ॥८१॥ तत्त्वमस्यादि महावाक्याचे ठायीं जाण॥ जहत् अजहत् दोन्ही त्यागून ॥ भागत्याग लक्षणा होत पूर्ण॥ हें वर्म संपूर्ण दाविलें तुज ॥ ८२ ॥ ब्रह्म कोणत्याही पदाचें वाच्य नाहीं ॥ असें बोलत वेद पाही ॥ यास्तव सर्व पदांचे ठायीं ॥ हाच प्रकार तुवांही जाणावा ॥ ८३ ॥ मायेचे ठायीं अपेक्षिक सत् ॥ चैतन्याचे ठायीं निरपेक्ष सत् ॥ एक होतां सत् पदाचें वाच्य होत ॥ त्यांत निरपेक्ष सत् लक्ष्य असे ८४ स्वयंप्रकाश ज्ञान पूर्ण ॥ आणि बुद्धिवृत्तीचें जें ज्ञान ॥ एकत्र होतां ज्ञानपदाचें वाच्य जाण॥त्यांत स्वयंप्रकाश ज्ञान लक्ष्य असे८५ विषयसंबंधेंकरून सुखाकृति॥जी सात्विक अंतःकरणाची वृत्ति ॥ आणि परप्रेमास्पद स्वरूपस्थिति ॥ एक होत तें आनंदपदाचें

वाच्य पैं ॥ ८६ ॥ त्यांत वृत्ति भाग त्यागून ॥ परप्रेमास्पदत्व जें पूर्ण ॥ तें आनंदपदाचें लक्ष्य जाण ॥ ही ह्मूण तूज सांगितली ॥ ८७ ॥ याप्रकारें सर्व पदांचे ठायीं जाण ॥ शुद्धांश तो लक्ष्य पूर्ण ॥ भाग त्याग लक्षणें करून ॥ सर्व संमत प्रमाण सांगितलें ॥ ८८ ॥

टीकाः—महावाक्याचे ठायीं विरोधनिवृत्तीकरतां दोन्ही पदांचे ठायीं लक्षणा अंगीकारावी. आतां कोणी ह्मणतात की एका पदाचे ठायीं लक्षणा अंगीकारिली असतां विरोध निवृत्त होतो. दोन पदांचे ठायीं लक्षणा मानण्याचें प्रयोजन नाहीं.

॥ प्र. ओं. ॥

एक पदाचे ठायीं लक्षणा ॥ मानितां विरोध नाहीं जाणा ॥ यास्तव दोन पदांचे ठायीं लक्षणा ॥ निष्फळ जाणा बोलती सुज्ञ ॥ ८९ ॥

टीकाः—सुज्ञ दोन पदांचे ठायीं लक्षणा निष्फल ह्मणतात. कारण कीं एकच पदाचे ठायीं लक्षणा मानिली असता विरोध निवृत्त होतो. याचा भावार्थ असा की यद्यपि सर्वज्ञतादि विशिष्टाची अल्पज्ञतादि विशिष्टाशीं एकता घडत नाहीं. तथापि एक पदाचें लक्ष्य जें शुद्ध त्याची विशिष्टाशीं एकता घडते. याविषयीं दृष्टांत सांगतों. जसा शूद्र मनुष्य ब्राह्मण आहे. या प्रकारें करून शूद्रत्व धर्मविशिष्ट मनुष्याशी ब्राह्मणत्व धर्मविशिष्टाशीं एकतां बोलणें विरुद्ध आहे. आणि मनुष्य ब्राह्मण आहे. या प्रकारेंकरून शूद्रत्व धर्मरहित शूद्र मनुष्य ब्राह्मणत्वविशिष्टता ह्मटल्यानें विरोध नाहीं. तसें अल्पज्ञतादि धर्मविशिष्ट चैतन्याची आणि सर्वज्ञतादि धर्मविशिष्टाची एकता विरुद्धच आहे. परंतु जीववाचक पदाची अथवा ईशवाचक पदांची चैतन्याचे ठायीं लक्षणा करून चैतन्यमात्राची सर्वज्ञतादि धर्मविशिष्टाशीं, वा, अल्पज्ञतादि विशिष्टाशीं एकता प्रतिपादन केली असतां विरोध नाहीं. ह्मणून दोन पदांचे ठायीं लक्षणा मानण्याविषयीं कांहीं युक्ति नाहीं- यास सिद्धांती उत्तर देतो.

॥ मू- ओं. ॥

जे एक पदाचे ठायीं लक्षणा बोलतात ॥ त्यांस तुवां पुसावें त्वरित ॥ दोन्ही पदांतून कोणत्या पदांत ॥ लक्षणा निश्चित मानितां ॥ ९० ॥ प्रथम वा द्वितीय पदीं बोलतां ॥ त्यांस तूं उत्तर देई तत्वतां ॥ हे मूढ वाक्यांची होईल विरोधता ॥ आणि होईल व्यर्थता लक्षणेची ॥ ९१ ॥ कारण कीं तिन्ही महावाक्यांत ॥ प्रथम पदें जीववाचक निश्चित ॥ आणि तत्त्वमसि या वाक्यांत ॥ ईशवाचक होत प्रथम पद ॥ ९२ ॥ प्रथम पदीं वा द्वितीय पदीं ॥ लक्षणा न घडेचि त्रिशुद्धि ॥ यास्तव बोलती दोन्ही पदीं ॥ लक्षणा प्रसिद्धि सुज्ञजन ॥ ९३ ॥

टीका—जो एक पदाचे ठायीं लक्षणा अंगीकार करतो त्यास असें पुसावें कीं, दोन पदांतून कोणत्या पदाचे ठायीं लक्षणा आहे, जर असें ह्मणेल कीं, सर्व महावाक्यांच्या प्रथम पदीं लक्षणा मानतों द्वितीय पदीं नाहीं. यद्वा सर्व वाक्यांच्या द्वितीय पदीं लक्षणा मानतो. प्रथमपदीं नाहीं. तर त्यास असें बोलावें कीं हे मूढ सर्व वाक्यांच्या प्रथम वा द्वितीय पदीं नियमेंकरून लक्षणा मानिली असतां वाक्यांचा परस्पर विरोध होईल. कारण कीं मी ब्रह्म आहें. प्रज्ञान आनंद ब्रह्म, हा आत्मा ब्रह्म या तीन वाक्यांच्या ठायीं जीववाचक प्रथम पदें आहेत. आणि तत्वमसि या वाक्याचे ठायीं प्रथमपद ईशवाचक आहे. ह्मणून जर सर्व प्रथम पदाच्या ठायीं लक्षणा मानावी तर तीन वाक्यांचा असा अर्थ होईल कीं चैतन्य जें सर्वज्ञता विशिष्ट तें असंसारी ईश्वररूप, आणि तत्वमसि वाक्याचा असा अर्थ होईल कीं चैतन्य अल्पज्ञतादि विशिष्ट संसारी जीवरूप आहे. कारण कीं तीन वाक्यांमध्यें प्रथम जीववाचक पदांचीं चैतन्य भागाचे ठायीं लक्षणा आणि द्वितीय जीं ईशवाचक पदें त्यांच्या वाच्यार्चे ग्रहण आणि तत्वमसि या वाक्याचे ठायीं प्रथम ईशवाचक पद त्याची चैतन्यभागाचे ठायीं लक्षणा आणि द्वितीय जीववाचक पद त्याच्या वाच्यार्चे ग्रहण. या प्रकारेंकरून प्रथम पदाच्या ठायीं जर नियमेंकरून लक्षणा करावी तर वाक्यांचा परस्पर विरोध होईल. तशीच जर सर्व वाक्यांच्या द्वितीय पदीं लक्षणा मानावी, तर तीन वाक्यांच्या ठायीं प्रथम जीं जीवपदें

त्यांच्या वाच्यार्चे ग्रहण आणि उत्तर ईशपदाच्या चैतन्य भागाचे ठायीं लक्षणा आहे ह्मणून अल्पज्ञत्वादि धर्मविशिष्ट चैतन्य आहे. असा तीन वाक्यांचा अर्थ होईल आणि तत्त्वमसि या वाक्याचे ठायीं प्रथम ईशपद त्याच्या वाच्यार्चे ग्रहण आणि द्वितीय जीवपदाच्या चैतन्य भागाचे ठायीं लक्षणा ह्मणून सर्वज्ञादि धर्मविशिष्ट चैतन्य आहे. असा तत्त्वमसि या वाक्याचा अर्थ होण्यास्तव परस्पर विरोध होईल. या प्रकारेंकरून प्रथम वा द्वितीय पदांच्या ठायीं लक्षणेचा नियम घडत नाहीं. ह्मणून गुरु जे आचार्य ते दोन्ही पदांच्या ठायीं लक्षणा मानतात. आणिक जर असें ह्मणेल कीं प्रथम वा द्वितीय पदांच्या ठायीं लक्षणेचा नियम करीत नाहीं. किंतु सर्व वाक्यांच्या ठायीं ईश्वरवाचक पदाचे ठायीं लक्षणा स्वीकारतों. मग तीं ईश्वरवाचक पदें पूर्वी असोत वा उत्तर असोत. येणेंकरून वाक्यांचा विरोध होत नाहीं यांस सिद्धांती उत्तर देतो.

॥ मू. ओं. ॥

जर ईशपदीं लक्षणा करतां ॥ तर सर्वानर्थरूप जीव तत्त्वतां ॥
तो महावाक्यांचे ठायीं ज्ञेय ह्मणतां ॥ होते सर्वार्थता पुरुषार्थहानि ॥ ९४ ॥

टीका—जर ईश्वरवाचक पदाच्या ठायीं लक्षणा ह्मणल तर सर्व अनर्थ अल्पज्ञता पराधीनता जन्ममरणादि जीं दुःखसाधनें त्यांची स्वामी जो संसारी जीव तो श्रुतिवाक्याचे ठायीं ज्ञेय होईल ह्मणून पुरुषार्थहानि ह्मणजे मोक्षाची हानि होईल. याचा भावार्थ हा आहे कीं, जर ईश्वरवाचक पदांच्या ठायीं लक्षणा मानावी तर महावाक्यांचा असा अर्थ होईल की, तत्पदाचें लक्ष्य जें अद्वय असंग मायारहित चैतन्य, तें काम कर्म अविद्याधीन अल्पज्ञ अल्पशक्ति परिच्छिन्न पुण्यपाप सुखदुःख जन्ममरण गमनागमनादि अनंत अनर्थांचें पात्र आहे. जर असा महावाक्याचा अर्थ मानावा तर याच अर्थाच्या ठायीं जिज्ञासूनें स्थिति करावी असें होईल. आणि ज्या अर्थाच्या ठायीं बुद्धीची स्थिति असते तीच स्थिति प्राणवियोगानंतर त्यास प्राप्त होते ह्मणून वेदवाक्यविचारेंकरून मुमुक्षूस अनर्थप्राप्तीच होईल. आनंदप्राप्ति होणार नाहीं.

नाहीं या कारणास्तव ईश्वरवाचक पदांच्या ठायीं लक्षणा आहे जीव वाचकांच्या ठायीं हा नियम असंगत आहे. आणि जर असें ह्मणेल कीं सर्व महावाक्यांच्या ठायीं जीववाचक पदांचे ठायीं लक्षणा मानावी. ईशवाचकाच्या ठायीं नाहीं. येणेंकरून पुरुषार्थहानि होत नाहीं. कारण कीं जीववाचक पदांच्या ठायीं लक्षणा मानल्यानें महावाक्यांचा असा अर्थ होईल कीं, त्वंपदाचा जो लक्ष्य चैतन्य भाग तो सर्वशक्ति सर्वज्ञ स्वतंत्र जन्मादिकबंधनरहित ईश्वररूप आहे. या अर्थाचे ठायीं बुद्धीची स्थिति करून जिज्ञासूला अति उत्तम ईश्वरभावाचीच प्राप्ति होईल ह्मणून जीववाचक पदांचे ठायीं लक्षणेचा नियम यथार्थ आहे. आतां यास सिद्धांती उत्तर देतो.

॥ मू. ओं. ॥

लक्ष्य साक्षी जो त्वं पदाच्या ठायीं ॥ तो ईश्वर कसा ह्मणावा पाहीं ॥ यास्तव लक्षणा दोन पदांचे ठायीं ॥ बोलती सर्वही यतिवर भूप ॥ ९५ ॥

टीका—त्वं पदाचें लक्ष्य जो साक्षी तो ईश्वरस्वरूप आहे हें कसें ह्मणावें, कारण त्वं पद लक्ष्याशीं ईश्वर ह्मणणें संभवत नाहीं ह्मणून यति संन्याशी त्यांमध्यें वर ह्मणजे श्रेष्ठ त्यांचे भूप ह्मणजे स्वामी ते दोन पदांचे ठायीं लक्षणा मानतात. याचा भावार्थ असा कीं जो जीववाचक पदांच्या ठायीं लक्षणा मानतो आणि ईश्वरवाचक पदांचे ठायीं लक्षणा मानीत नाहीं, त्यास असें पुसावें की त्वं पदाची लक्षणा व्यापक चैतन्याचे ठायीं आहे अथवा जितक्या देशाचे ठायीं जीवोपाधि आहे तितक्या देशाचे ठायीं स्थित साक्षीचैतन्य, त्याचे ठायीं ह्मणतां. जर व्यापक चैतन्याचे ठायीं त्वं पदाची लक्षणा ह्मणेल तर तें घडत नाहीं. कारण कीं वाच्यार्थाचे ठायीं ज्याचा प्रवेश असतो त्याचे ठायीं भागत्यागलक्षणा होते आणि वाच्याचे ठायीं व्यापक चैतन्याचा प्रवेश नाहीं, किंतु जीवपणाच्या उपाधिदेशाचे ठायीं स्थित जें साक्षीचैतन्य त्याचाच वाच्याचे ठायीं प्रवेश आहे. ह्मणून साक्षीचैतन्याचे ठायींच लक्षणा आहे. व्यापक चैतन्याचे ठायीं नाहीं. त्या साक्षीचैतन्याचे ठायीं सर्वांच्या हृदयांचें प्रेरण आणि सर्व प्रपंचाचे ठायीं व्यापकतादि ईश्वरधर्मांचा असंभव

आहे. आणि साक्षी सदा अपरोक्ष आहे, त्याचे ठायीं परोक्षतादि ईश्वरधर्मा-चा अत्यंत असंभव आहे. आणि मायारहितास मायाविशिष्ट बोलणें असंभव आहे. जसें दंडरहितास दंडसहित ह्मणणें, आणि संस्काररहित द्विजबाळकास संस्कारविशिष्ट ह्मणणें असंभव आहे. ह्मणून साक्षीचैतन्याचा ईश्वराशीं अभेद ह्मणावा, तर महावाक्य असंभव अर्थाचें प्रतिपादक होईल. आणि दोन्ही पदांच्या ठायीं लक्षणा मानली तर दोष नाही. कारण की जे एकतेचे विरोधी धर्म आहेत. त्या सर्वांना त्यागून दोन पदांचे ठायीं सर्व धर्मरहित जें प्रकाशरूप चैतन्य आहे, त्या चैतन्याचे ठायीं दोन्ही पदांची लक्षणा आहे. एवं उपाधि आणि उपाधिकृत धर्मेकरून चैतन्याचा भेद आहे. स्वरूपें-करून नाही. या प्रकारेंकरून उपाधि आणि उपाधिकृत धर्मांचा त्याग केला असता दोन्ही पदाचें लक्ष्य चैतन्य त्याची एकता संभवते. जशी घटाकाशाचे ठायीं घटदृष्टि त्यागून मठविशिष्ट आकाशाशीं एकता घटत नाही. आणि मठदृष्टि त्यागिली असता एकता घटते.

॥ मू. ओं. ॥

हे शिष्य तत्त्वं त्वं तत ॥ सर्व वाक्यांचे ठायीं जाण हीच रीत ॥
यास्तव परोक्षत्व आणि परिच्छिन्नत्व ॥ ही भ्रांति नासत सर्वही ॥ ०६ ॥

टीका हे शिष्य, सर्व वाक्याचे ठायीं तत त्वं त्वं तत् या प्रकारेंकरून ओतप्रोत भावाची रीति जाण. ज्या ओतप्रोत भावेंकरून वाक्यार्थाचे ठायीं परोक्ष आणि परिच्छिन्नता भ्रांतीची हानि होते. तत्त्व या वाक्यानें तत्पदाचे अर्थाचा त्व पदार्थाशीं अभेद बोलिला, तो त्वंपदाचा अर्थ साक्षी नित्य अपरो-क्ष आहे, ह्मणून परोक्षता भ्रांतीची हानि: आणि त्व तत् या वाक्यानें त्वं पदाचे अर्थाचा तत्पदार्थाशीं अभेद बोलिला तो तत्पदाचा अर्थ व्यापक आहे ह्मणून परिच्छिन्नता भ्रांतीची हानि होते. तसेंच अहं ब्रह्म प्रज्ञान ब्रह्म आत्मा ब्रह्म येणेंकरून परिच्छिन्नची हानि आणि ब्रह्म अहं ब्रह्म प्रज्ञान ब्रह्म आत्मा येणेंकरून परोक्षतेची हानि होते.

॥ मू. ओं. ॥

जीव ब्रह्माचें एकपण ॥ वेद स्मृति सर्व बोलती वचन हे ॥

शिष्य त्याविषयीं तूंही जाण ॥ भागत्याग खूण यथार्थ पैं ॥ ९७ ॥ असा शिष्य गुरूपदेश ऐकून ॥ तात्काळ कृतकृत्य झाला जाण ॥ यथार्थ यानें जो करील विचारण ॥ त्याचें दुःखनाशन होईल सर्व ॥ ९८ ॥ मिथ्या गुरूनीं संस्कृत ॥ उपदेशिला जो हा ग्रंथ ॥ श्रवण करितां अज्ञान नासत ॥ त्याची भाषाही यथार्थ वर्णिली असे ॥ ९९ ॥ अग्रध देवासी स्वप्नांत ॥ हा उपदेश केला निश्चित ॥ परी दुःखमूळ निःशेष न नासत ॥ जें भासत मिथ्या वनरूप ॥ १०० ॥

अग्रध उवाच— मृ. ओं.

हे भगवन हा ग्रंथ जो तुम्हीं सांगितला ॥ तो म्यां अर्थसहित केला ॥ तरी वनदुःखमूळ भासतें मजला ॥ जेणें नासे तो उपाय बोला प्रभो ॥ १०१ ॥ बोले गुरु ऐकून शिष्यवाणी ॥ ऐक शिष्या जेणें होय वनहानि ॥ असा उपाय अन्य नाहीं कोणी ॥ वननाशालागूनि हाच हेतु ॥ १०२ ॥ महावाक्यांचा अर्थ विचारून ॥ मी अग्रध हें बोले गर्जून ॥ ऐकतांच पुनः शिष्यवाक्य विचारून ॥ करीत गर्जन मी अग्रध ॥ ३ ॥ निद्रा गेली नेत्र झाले प्रकाशित ॥ वन गुरु ग्रंथ हे सर्व नासत ॥ सुखी होऊन दुःख विसरत ॥ गर्जून बोलत अग्रध मी ॥ ४ ॥ अग्रध देवाशी निद्रेंकरून ॥ ज्या रीति वनदुःख झालें जाण ॥ आत्म्याचे ठायीं अज्ञानेंकरून ॥ होत भान जगदुःख प्रतीति ५ जसें मिथ्या गुरु ग्रंथेंकरून ॥ झालें मिथ्यावन संहरण ॥ तसें मिथ्या गुरु वेदेंकरून ॥ होत नाशन मिथ्या जगदुःख ॥ १०६ ॥ वाक्यांचा लक्ष्यार्थ जाणून ॥ जिज्ञासु कृतकृत्य होत पूर्ण ॥ दादु दीनदयाळ निरावरण ॥ तोच आपण परिपूर्ण पैं ॥ १०७ ॥ इति श्रीविचारसागर ग्रंथ ॥ निश्चलदास पंडित कृत ॥ तर्कदृष्टीशी उपदेश यथार्थ ॥ षष्ठप्रकरणांत बोलिला पैं ॥ १०८ ॥ श्रीकृष्णार्पणमस्तु ॥

विचारसागर तरंग सातवा.

श्रीगुरुपरब्रह्मणे नमः ॥

॥ मृ. ओं. ॥

उत्तम मध्यम कनिष्ठ तिघेजण ॥ असा गुरुउपदेश ऐकून ॥ आत्मा ब्रह्म असें उत्तमें जाणून ॥ नाहीं राहिला जाण संशयलेश ॥ १ ॥

टीका यद्यपि श्रीगुरूनीं उपदेश तिघांशीं बरोबरच केला तथापि गुरूच्या उपदेशेंकरून साक्षात्कार उत्तम तत्त्वदर्शीसी झाला.

मृ. ओं.

भ्रमण करीत पवनेंकरून ॥ जसें वृक्षाचें शुष्कपर्ण ॥ तसा शेष प्रारब्धेंकरून ॥ क्रियाकर्ता जाण दिसतसे ॥ २ ॥ केव्हां गज वाजी रथीं चढून ॥ आणी बागबगीचे पाहात ॥ कधीं एकला नग्नचरणीं चालत ॥ असे विचरत जाण तूं ॥ ३ ॥ विविध प्रकारें शय्याशयन ॥ उत्तम भोग उत्तम भोजन ॥ कधीं अन्नहीन गिरिगुहेंत गहन ॥ रजनीमध्यें जाण शिलासंयोग ॥ ४ ॥ कधीं सहस्रावधि जन ॥ करिती नमनादि पूजन ॥ उभयलोकीं भ्रष्ट पूर्ण ॥ धिक्कारून जाण बोलती कधीं ॥ ५ ॥ जो तयाची पूजा करीत ॥ त्यास संचित सुकृत पावत ॥ दोषदृष्टीकरून जे पाहत ॥ पापफळ पावत तयांशी ६ असा त्याच्या देहाचा व्यवहार ॥ विना नियम होत निरंतर ॥ कधींही न होत भ्रमसंदेह संचार ॥ तत्त्वनिर्धार पूर्ण जाणितला ॥ ७ ॥ त्याशी किंचित्‌ही कर्तव्य नसे जाण ॥ झाले भेदभ्रम सर्व नाशन ॥ उपजत वेदप्रमाणेंकरून ॥ ब्रह्म

स्वप्रकाश पूर्ण अद्वय ॥ ८ ॥ ज्ञान्यांच्या व्यवहाराविषयीं निश्चित ॥ कोणी कोणी नियम बोलतात ॥ दुःखहेतु जाणून त्रिपुटी त्यागित ॥ समाधि करित सप्रयत्नें ॥ ९ ॥ व्यवहार होईल तर तो किंचित् ॥ भिक्षान्न जलपाननिमित्त ॥ परी समाधिसुख नाहीं विसंबत ॥ त्रिपुटीकरून होत ग्लान पैं ॥ १० ॥ या हेतूस्तव ज्ञानी निश्चित ॥ पुनः समाधीचा प्रयत्न करीत ॥ जो समाधिसुख त्यजून भ्रमत ॥ तो नर श्वानवत् जाणावा ॥ ११ ॥ गौडपाद मुनीच्या कारिकेंत ॥ समाधिप्रकार वर्णिला बहुत ॥ त्याप्रकारें ज्ञानी विक्षेप त्यजीत ॥ सकल पावत सुखभार ॥ १२ ॥ जो समाधिसुख मूळ पाही ॥ तो अष्टांगांवांचून होत नाहीं ॥ आतां तीं ऐका अष्टांगेंही ॥ जीं अनुकूल सर्वेही समाधीशी ॥ १३ ॥ पंच पंच यम नियम जाण ॥ आणि बहुप्रकारें आसन ॥ प्राणायामही अनेक प्रकारें करून ॥ प्रत्याहार जाण कथियेला ॥१४॥ साहावी धारणा ध्यान ॥ आठवा समाधि सविकल्प जाण ॥ या अष्टांग साधनेंकरून ॥ निर्विकल्प पूर्ण आराधी ॥ १५ ॥ समाधि कर्तव्यता ऐकून ॥ तत्त्वदृष्टि हांसत पूर्ण ॥ त्यास उत्तर कांहीं न बोलून ॥ म्हणे बरळती जाण पिशाचवत् ॥ १६ ॥

टीका—ज्ञान्यांच्या शरीर व्यवहाराचा नियम नाहीं. कारण कीं ज्ञान्यांच्या व्यवहाराचे ठायीं अज्ञान आणि तत्कार्य भेदभ्रांति आणि भ्रमाचें कार्य रागद्वेषादि कांहींच नाहींत, किंतु त्यांचें प्रारब्धकर्मशेषच त्यांच्या व्यवहाराविषयीं निमित्त आहे. तें प्रारब्धकर्म पुरुषभेदेंकरून नाना प्रकारचें आहे ह्मणून ज्ञान्यांच्या प्रारब्धकर्मजन्य व्यवहाराचा नियम नाहीं हा सिद्धांत आहे. आतां कित्येक असें ह्मणतात कीं ज्ञान्यांच्या व्यवहाराविषयीं अन्य कोणत्या कर्माचा तर नियम नाहीं, परंतु निवृत्तीचा नियम आहे आणि प्रवृत्ति झाली तर भिक्षा स्नानशौचादि शरीर संरक्षणापुरती व्हावी, अधिक न व्हावी. कारण ज्ञानोत्पत्तीहून पूर्वी जिज्ञासावस्थेमध्यें विषयांचे ठायीं दोषदृष्टीकरून वैराग्य असतें,

तें वैराग्य ज्ञानोत्पत्तिनंतरही विषयांचे ठायीं दोषदृष्टीकरून आणि मिथ्या बुद्धीकरून असतें, ह्मणून अपरोक्ष मिथ्या ज्ञात पदार्थांच्या ठायीं पुनःसत्यबुद्धि होत नाहीं आणि दोषदृष्टीस्तव राग होत नाहीं आणि प्रवृत्ति तर रागेंकरून होते, ज्ञान्याशीं राग संभवत नाहीं ह्मणून प्रवृत्ति होत नाहीं. आणि शरीरनिर्वाहनिमित्त प्रवृत्ति तर रागावांचून प्रारब्ध कर्मेंकरूनच संभवते. आतां कर्मभेद प्रकार वर्णितों. त्रिप्रकारचें कर्म आहे, संचित, आगामी, प्रारब्ध त्यांत पूर्व शरीराचे ठायीं फलारंभरहित केलें जें कर्म तें संचितकर्म ह्मणावें भविष्यकर्म आगामी ह्मणावें पूर्व शरीराचे ठायीं केलें वर्तमान शरीराचा हेतु जें कर्म तें प्रारब्धकर्म ह्मणावें. त्यामध्यें संचित कर्मांचा ज्ञानेंकरून नाश होतो आणि ज्या ज्ञान्यांशीं आत्मस्वरूपाचे ठायीं कर्तृत्वभ्रांति नाहीं ह्मणून त्यास आगामी कर्मांचा संभव नाहीं आणि ज्या प्रारब्धानें ज्ञान्याच्या शरीराचा आरंभ केला तेंच प्रारब्ध कर्म शरीरस्थितीचा हेतु. जे भिक्षादि तद्विषयी प्रवृत्त करवितें, कारण प्रारब्धकर्मांचा भोगावांचून नाश होत नाहीं. आणीक कोणी असें ह्मणतात कीं संचित आगामी कर्मांच्या परी ज्ञान्याचें प्रारब्ध कांहीं शेष राहात नाहीं. ह्मणून भोजनादि प्रवृत्तिही ज्ञान्याशीं संभवत नाहीं. त्याचा अभिप्राय असा कीं ज्ञान्याच्या दृष्टीकरून आत्म्याचे ठायीं कर्मांचा [illegible] संबंध नाहीं, ह्मणून आत्म्याचे ठायीं सर्व कर्मांचा निषेध आहे. या [illegible]करून कर्मांचा निषेध बोलिला, परतु ज्ञानाहून पूर्वकृत जें प्रारब्ध त्या[illegible]याचें शरीराशीं भोग होत नाहीं, या अभिप्रायेंकरून प्रारब्धाचा निषेध [illegible] नाहीं. कारण सूत्रकारानें असें वर्णिलें आहे कीं ज्ञान्याच्या संचित क[illegible] नाश ज्ञानेंकरून होतो आणि आगामी कर्मांचा संबंध होत नाहीं आणि [illegible]च्या भोगेंकरून नाश होतो, ह्मणून ज्ञान्याची शरीरनिर्वाहक्रिया प्रारब्ध[illegible] होते, शरीरनिर्वाहाहून अधिक क्रिया होत नाहीं. परंतु तें प्रारब्ध[illegible] प्रकारचें आहे. आतां वादी शंका करतो, जेव्हां एक कर्म नानाशरीर[illegible]रंभक असतें, अशा कर्मेंकरून रचित जें प्रथम शरीर, त्या शरीरा[illegible] ज्यास ज्ञान होतें तेव्हां त्या ज्ञान्यास अन्य शरीराची प्राप्ति आली [illegible] कारण फलाचा आरंभ ज्यानें केला त्यास प्रारब्ध म्हणतात. त्याचा [illegible] भोगावांचून नाश

घडत नाहीं, आणि अनेक शरीरांचा हेतु एक कर्म आहे, त्यानें जें प्रथम शरीर उत्पन्न केलें त्या शरीराचे ठायीं ज्ञान झालें असतां ज्ञानानंतर त्या कर्माचें फल अन्य शरीरप्राप्ति होणें राहिलें आहे ह्मणून ज्ञान्यासही अन्य शरीरप्राप्ति झाली पाहिजे आणि जर तुम्ही असें ह्मणाल कीं प्रारब्धकर्माचें फल जितकीं शरीरें होणें आहेत, तितकींच शरीरें ज्ञान्यास होतात. प्रारब्ध भोगाहून अधिक होत नाहींत. ह्मणून ज्ञानही सफल आहे. हें म्हणणें संभवत नाहीं, कारण वेदाचा असा धांडोरा आहे कीं, ज्ञान्याचे प्राण अन्य लोकांचे ठायीं अथवा इह लोकाचे ठायीं अथवा अन्य शरीराचे ठायीं गमन करीत नाहींत. किंतु आत्मस्वरूपींच अंतःकरण इंद्रियांसहित लीन होतात आणि प्राणगमनावांचून अन्य शरीरप्राप्ति संभवत नाहीं. म्हणून ज्ञान्याशीं प्रारब्धशेषेंकरून अन्य शरीर होतें हें प्रतिपादन संभवत नाहीं. यास उत्तर देतों, जर अनेक शरीरारंभक एक कर्म आहे. तर त्यास अंतशरीराचे ठायीं ज्ञान होतें, प्रथम शरीराचे ठायीं ज्ञान होत नाहीं, कारण अनेक शरीरारंभक जें कर्म तेंच ज्ञानाशीं प्रतिबंधक आहे, जसे विषयासक्तिबुद्धिमांद्यत्वादि ज्ञान प्रतिबंधक आहेत, तसेच अनेक शरीरारंभक प्रारब्धकर्म ज्ञानाशीं प्रतिबंधक आहे. आणि प्रतिबंध असून श्रवणादि करील तर त्यास प्रतिबंधनिवृत्ति झाल्यानंतर, पूर्वकृत श्रवणादिकेंकरून ज्ञान होतें. जसें वामदेवानें पूर्वजन्मीं श्रवणादि केलें, तेव्हां प्रारब्धाचें फल एक शरीर शेष होण्यास्तव ज्ञान झालें नाहीं, किंतु श्रवणादि करित होत्साता वर्तमान शरीरपात होऊन अन्य शरीर प्राप्त होतांच पूर्वकृत श्रवणादिकांहींकरून गर्भाचे ठायींच त्यास ज्ञान झालें, ह्मणून ज्ञानानंतर अन्यशरीरप्राप्ति संभवत नाहीं. आणि वर्तमानशरीरचेष्टा तर प्रारब्धेंकरून होते. ती अशी कीं जितकी शरीरनिर्वाहेक चेष्टा आहे, तितकीच होते, रागजन्य अधिक चेष्टा होत नाहीं. या प्रकारें करून ज्ञान्याचा व्यवहार निवृत्तिप्रधानच आहे. याविषयीं शंका करतो कीं मनाचा स्वभाव अति चंचल आहे, कारण मनाची निरालंब स्थिति घडत नाहीं. कांहीं आलंबनेंकरून मनाची स्थिति होते, ह्मणून मनाशीं कांही आलंब प्राप्तीकरतां ज्ञान्याशीं प्रवृत्ति होते. यास उत्तर देतों. यद्यपि समाधिहीन पुरुषाचें

मनः चंचल होतें, तथापि समाधीनें मनाचा विजय होतो. आणि ज्ञानवान् समाधीचे ठायीं स्थित आहे, ह्मणून ज्ञान्याशीं प्रवृत्ति होत नाहीं. आतां तो समाधिप्रकार सांगतों. यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान, सविकल्पसमाधी, या अष्टांगेंकरून समाधि होते, तो प्रकार वर्णन करतों. अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य, अपरिग्रह, हे पंच यम ह्मणावे, शौच, संतोष, तप, स्वाध्याय, ईश्वरप्रणिधान, हे पंचनियम ह्मणावे, आणि ज्ञानसमुद्रग्रंथामध्यें दाहाप्रकारचे यम व नियम कथिले आहेत, ते पुराणरीतीकरून वर्णिले आहेत, वेदांतसंप्रदायांत पांच पांच भेदेंकरूनच वर्णिले आहेत. आसनाचे भेद अनंत आहेत. त्यामध्यें स्वस्तिक गोमुख वीर कूर्म सिंह भद्र पद्म सिद्ध इत्यादि चौऱ्याशीं आसनें योगशास्त्रामध्यें वर्णिलीं आहेत, तेथें त्यांचीं लक्षणें लिहिलीं आहेत. ग्रंथविस्तारभयेंकरून आणि वेदांतामध्यें त्यांचा अत्यंत उपयोग नाहीं, याकरतां लक्षणें लिहिलीं नाहींत. त्यामध्येंही सिंह, भद्र, पद्म, सिद्ध हीं चार आसनें प्रधान आहेत. त्यामध्येंही सिद्धासन तर अत्यंत श्रेष्ठ आहे. त्याचें हें लक्षण आहे कीं वामपदाची टांच गुदशिश्नाच्या संधीमध्यें दाबून धरून दक्षिणपादाची टांच शिश्नाचे ऊर्ध्व दाबून धरून भृकुटीमध्यें दृष्टि देऊन स्थाणूचे परी सरळ निश्चळ शरीराची जी स्थिति त्यास सिद्धासन ह्मणतात. अन्य कोणी असें ह्मणतात कीं, वामपादाची टांच गुदशिश्नाचे संधीमध्यें न लावावी. किंतु शिश्नाचे ऊर्ध्व लावावी. त्याच्या ऊर्ध्व दक्षिणटांच भरावी. पूर्वींच्या परी हेंच सिद्धासन परम श्रेष्ठ आहे. कारण कित्येक आसनें रोगनाशक आहेत. आणि कित्येक आसनें प्राणायामादि जीं समाधीचीं अंगें आहेत, त्यांचीं साधक आहेत, आणि सिद्धासन तर समाधीचें आसन आहे ह्मणून श्रेष्ठ आहे. यासच वज्रासन मुक्तासन गुप्तासन ह्मणतात. या प्रकारें आसनप्रकार वर्णिला. यानंतर प्राणायामप्रकार वर्णितों. तो प्राणायाम बहुत प्रकारचा आहे, परंतु त्याचें संक्षेपेंकरून लक्षण सांगतों. नासिकाच्या वामाच्छिद्रद्वारा इडानामनाडीनें वायु पूर्ण करावा त्यास पूरक ह्मणतात, दक्षिणनाडीनें त्यागावा. त्यास रेचक ह्मणतात. सुषुम्नानाडीनें स्तंभन करावा. त्यास कुंभक म्हणतात. या प्रकारेंकरून पूरक रेचक कुंभकास प्राणायाम म्हणतात, तो प्राणा-

याम पुनः दोन प्रकारचा आहे. एक अगर्भ व दुसरा सगर्भ प्रणवोच्चारणारहित जो प्राणायाम तो अगर्भ म्हणावा. प्रणवोच्चारणासहित प्राणायाम सगर्भ म्हणावा. आतां प्रत्याहाराचें लक्षण सांगतों. विषयांपासून सकल इंद्रियांचा जो निरोध त्यास प्रत्याहार म्हणतात. आतां धारणेचें लक्षण सांगतों. पृथ्व्यादि पांच तत्वांचा जय करणें यास धारणा ह्मणावें. अंतरायरहित अद्वितीय वस्तूच्या ठायीं अंतःकरणाचा प्रवाह ध्यान म्हणावें. आतां समाधीचें सामान्य लक्षण सांगतों. व्युत्थान संस्काराचा तिरस्कार आणि निरोध संस्काराची प्रगटता झाली असतां अंतःकरणाचा एकाग्ररूप परिणाम समाधी म्हणावा. तो समाधि पुनः दोनप्रकरचा आहे. एक सविकल्प दुसरा निर्विकल्प. ज्ञाता ज्ञान ज्ञेय रूप त्रिपुटी भानसहित अद्वितीय ब्रह्माचे ठायीं अंतःकरणवृत्तीची स्थिति तो सविकल्प समाधी ह्मणावा. तो सविकल्प समाधी पुनः दोन प्रकारचा आहे. एक शब्दानुविद्ध दुसरा शब्दाननुविद्ध, मी ब्रह्म आहें या शब्देंकरून अनुविद्ध ह्मणजे सहित तो शब्दानुविद्ध म्हणावा, शब्दरहितास शब्दाननुविद्ध म्हणावा, त्रिपुटी भानरहित अखंडब्रह्माकार अंतःकरण वृत्तीची स्थिति निर्विकल्प समाधी म्हणावा. या प्रकारेंकरून सविकल्प आणि निर्विकल्प समाधीचे भेद आहेत. त्यामध्यें सविकल्पसमाधी साधन आहे आणि निर्विकल्पसमाधि फल आहे. साधनरूप जो सविकल्प समाधि त्याचे ठायीं यद्यपि त्रिपुटीरूप द्वैत प्रतीत होतें, तथापि तें द्वैत असें प्रतीत होतें कीं जसें मृत्तिकाविकाराशीं मृत्तिकारूप जाणून मृत्तिकाविकार घटादि प्रतीत होत्सातांहीं मृत्तिकारूपच प्रतीत होतें. तसी सविकल्पसमाधीमध्यें द्वैतरूप त्रिपुटी ब्रह्मरूपच प्रतीत होते. निर्विकल्पसमाधीचे ठायीं सविकल्पसमाधीच्या परी त्रिपुटरूप द्वैत विद्यमान असतांही त्रिपुटी द्वैताची प्रतीति होत नाहीं. जसें जलाचें ठायीं लवण मिश्र केलें तें लवण विद्यमान असतां नेत्रेंकरून लवणाची सर्वथा प्रतीति होत नाहीं, या प्रकारेंकरून सविकल्पाचा आणि निर्विकल्पाचा हा भेद सिद्ध झाला कीं सविकल्प समाधीचे ठायीं ब्रह्मरूपेंकरून द्वैताची प्रतीति आणि निर्विकल्प समाधीचे ठायीं त्रिपुटीरूप द्वैताची अप्रतीति आहे. आतां सुषुप्तीहून निर्विकल्प समाधीचा भेद आहे, तो दाखवितों. सुषुप्तीमध्यें अंतःकरणाच्या ब्रह्माकारवृत्तीचा अभाव होतो. आणि निर्विकल्प

समाधीमध्यें तर ब्रह्माकार अंतःकरणाची वृत्ति आहे, परंतु तिचें भान होत नाहीं. या प्रकारेंकरून सुषुप्तीच्या ठायीं तर वृत्तिसहित अंतःकरणाचा अभाव आणि निर्विकल्प समाधीचे ठायीं वृत्तिसहित अंतःकरणाचा भाव आहे. परंतु त्या वृत्तीची प्रतीति होत नाहीं. निर्विकल्पसमाधीचे ठायीं अंतःकरणाची जी ब्रह्माकारवृत्ति होते तिचा हेतु सविकल्पसमाधीचा अभ्यास आहे, ह्मणून साधनरूप अष्टांगांमध्यें सविकल्पसमाधि गणिला आहे. आणि निर्विकल्पसमाधि फल आहे, तो निर्विकल्पसमाधि पुनः दोन प्रकारचा आहे. एक अद्वैतभावनारूप, दुसरा अद्वैतअवस्थानरूप. अद्वैत ब्रह्माकार अंतःकरणाच्या अज्ञातवृत्तिसहित होवो तो अद्वैतभावनारूप निर्विकल्पसमाधि ह्मणावा. याच समाधीचे ठायीं अभ्यास अधिक झाला असतां ब्रह्माकारवृत्तिही शांत होते. ह्मणून वृत्तिरहितास अद्वैतआवस्थानरूप निर्विकल्पसमाधि ह्मणावा. जसा तप्तलोहावर जलबिंदु टाकतांच तप्तलोहामध्यें प्रवेश करतो. तसें अद्वैतभावनारूप समाधीच्या दृढाभ्यासेंकरून अत्यंत प्रकाशमान् ब्रह्माचे ठायीं वृत्तीचा लय होतो. एवं तो अद्वैतावस्थानरूप निर्विकल्पसमाधि मुख्यफलरूप आहे. आणि अद्वैतभावनारूप निर्विकल्पसमाधि त्याचें साधन आहे. अद्वैतावस्थानरूपसमाधीचा आणि सुषुप्तीचा इतका भेद आहे कीं, सुषुप्तीमध्यें वृत्तीचा लय अज्ञानांत होतो, आणि अद्वैतावस्थानसमाधीचे ठायीं वृत्तीचा लय ब्रह्मप्रकाशामध्यें होतो. आणि सुषुप्तीचा आनंद अज्ञानानें आवृत आहे. आणि समाधीचे ठायीं निरावरण ब्रह्मानंदाचें भान आहे, परंतु निर्विकल्प समाधीविषयीं पूर्वीं चार विघ्नें होतात तीं त्यागावयाकारणें विघ्नांचीं स्वरूपें कथितों. लय, विक्षेप, कषाय, रसास्वाद, आलसेंकरून अथवा निद्रेंकरून वृत्तीचा जो अभाव तो लय ह्मणावा. त्या लयेंकरून निद्रेसमान अवस्था होते. ब्रह्मानंदाचें भान होत नाहीं. ह्मणून निद्रा आळसादि निमित्तेंकरून वृत्तीचा आपले उपादान अंतःकरणाचे ठायीं लय होतो, हें पाहून योग्यानें सावध होऊन निद्रादिकांचा प्रतिबंध करून वृत्तीशीं जागवावें, या प्रकारें निद्रादिकांचा निरोध करून वृत्तीचा जागरणरूप प्रवाह त्यास गौडपादाचार्य चित्तसंबोधन ह्मणतात. आतां विक्षेपाचा अर्थ सांगतों. जसे मार्जारादिकांच्या भयेंकरून चिमण्यादिपक्षी गृहामध्यें प्रवेश करतात.

तेव्हां भयव्याकुलत्वेंकरून त्यांना गृहांतर्गतस्थान तात्काळ दिसत नाहीं. ह्मणून पुनः बाहेर येऊन मरणरूपदुःखाप्रत पावतात तसें अनात्म पदार्थ दुःख हेतु जाणून अद्वैतानंदास विषय करण्याकरतां प्रवृत्त झाली जी वृत्ति, त्या वृत्तीचा विषय जें चैतन्य तें अति सूक्ष्म आहे. ह्मणून किंचित्काल वृत्तीच्या स्थिरतेविना तात्काळच चैतन्यस्वरूप आनंदाचा लाभ होत नाहीं, ह्मणून वृत्ति बहिर्मुख होते. या प्रकारेंकरून जी बहिर्मुखवृत्ति तिला विक्षेप ह्मणावा. त्या वृत्तीच्या स्थिरतेवांचून आनंदाचा अलाभ होतो ह्मणून अंतर्मुखवृत्ति झाली असतां जोंपर्यंत वृत्ति ब्रह्माकार होत नाही तोंपर्यंत बाह्यपदार्थांचे ठायीं दोषभावनेंकरून वृत्तीशी योग्यांनी बहिर्मुखता होऊं देऊं नये, किंतु वृत्तीची अंतर्मुखताच स्थापन करावी. विक्षेपविघ्नाचा विरोधी जो योग्याचा प्रयत्न त्यास गौडपादाचार्य शम ह्मणतात. आता रागादिदोष, तो कषाय ह्मणावा. तो रागादिदोष द्विप्रकार आहे. एक बाह्य, दुसरा अंतर. पुत्र स्त्रीधनादिक जितका विषय वर्तमानकाळीं आहे तो बाह्य ह्मणावा. भूत अथवा भावीचें चिंतनरूप जो मनोराज्य, तो अंतर ह्मणावा. तो दोन्ही प्रकारचा रागादिदोष समाधीविषयीं जो प्रवृत्त योगी त्याचे ठायी संभवत नाही. कारण की चित्ताच्या पाच भूमिका आहेत. क्षेपता. मूढता, विक्षेपता, एकाग्रता, निरोधता. लोकवासना, देहवासना. शास्त्रवासना इत्यादि रजोगुणाचा परिणाम दृढ अनात्मवासना ती क्षेपता ह्मणावी, निद्रा आळसादि तमोगुण परिणाम ती मूढता ह्मणावी, ध्यानाचे ठायी प्रवृत्त जें चित्त, त्याची कदाचित् बाह्यप्रवृत्ति होते ती विक्षेपता ह्मणावी, अंतःकरणाचा अतीत परिणाम आणि वर्तमान परिणाम समानाकार होतो त्यास एकाग्रता ह्मणावी. एकाग्रतेचें लक्षण योगसूत्रांत पतंजलि बोलिले आहे. त्याचा हा भावार्थ आहे की, समाधिकाली योग्याच्या अंतःकरणाचे ठायी जी एकाग्रता होते, ती एकाग्रता वृत्तीचा अभावरूप नाहीं. किंतु जितका अंतःकरणाचा परिणाम समाधीकाली होतो तो सर्व ब्रह्माशींच विषय करतो. या कारणास्तव अंतःकरणाचा अतीतपरिणाम आणि वर्तमानपरिणाम केवल ब्रह्माकार होण्यास्तव समानाकार होतो. त्य एकाग्रतेची जी वृद्धि ती निरोधता ह्मणावी. अशा अंतःकरणाच्या पांच भू-

मिका आहेत. भूमिका नाम अवस्थेचें आहे. एवं या पांच भूमिकांसहित जें अंतःकरण त्या अंतःकरणासच हीं नामें आहेत. क्षिप्त, मूढ, विक्षिप्त, एकाग्र, निरोध, त्यामध्यें क्षिप्त आणि मूढ अंतःकरणाचा तर समाधीविषयीं अधिकार नाहीं. विक्षिप्त अंतःकरणाचा अधिकार आहे. आणि समाधीमध्यें तर एकाग्र आणि निरोधरूप अंतःकरण असतें, असें योगशास्त्रांत बोलिलें आहे. ह्मणून रागादि दोषसहित अंतःकरणच क्षिप्त आहे. त्या क्षिप्त अंतःकरणाचा योगाविषयीं अधिकार नाहीं. ह्मणून रागादिक दोषरूप कषाय समाधीचें विघ्न आहे, हें बोलणें संभवत नाहीं. याचें असें समाधान आहे कीं, बाह्य अथवा अंतर जे रागादिक ते क्षिप्त अंतःकरणाच्याच ठायीं आहेत. त्या अंतःकरणाचा समाधीविषयीं अधिकार नाहीं. परंतु अनेक जन्मांचे ठायीं पूर्वीं अनुभव केले जे बाह्यांतर रागद्वेष त्यांचे सूक्ष्म संस्कार विक्षिप्त अंतःकरणाचे ठायीं संभवतात. म्हणून रागद्वेषाचेंच नाम कषाय नाहीं. किंतु रागद्वेषादिकांचे जे संस्कार तो कषाय म्हणावा. ते संस्कार अंतःकरणाचे ठायीं जोंपर्यंत आहेत तोंपर्यंत रागादि निवृत्त होत नाहींत. म्हणून समाधिकालींही रागादिकांचा संभव आहे. परंतु रागद्वेषादिकांचा उद्भूत संस्कार समाधीचा विरोधी आहे. अनुद्भूत विरोधी नाहीं. प्रगटाशीं उद्भूत म्हणतात. अप्रगटाशीं अनुद्भूत म्हणतात. समाधीविषयीं प्रवृत्त जो योगी त्यास जर रागद्वेष संस्काराची प्रगटता होईल तर विषयदोष दर्शनेंकरून प्रतिबंध करावी. विक्षेपाचा आणि कषायाचा हा भेद आहे कीं, बाह्य विषयाकार वृत्तीशीं विक्षेप म्हणतात आणि जेव्हां योग्याची वृत्ति प्रयत्नेंकरून अंतर्मुख तर होते परंतु रागादि उद्भूत संस्कारेंकरून वृत्ति अंतर्मुख होऊन स्तब्ध राहते ब्रह्माशीं विषय करीत नाहीं त्यास कषाय म्हणतात. ह्मणून विषयाच्या ठायीं दोषदर्शनसहित योग्यांचा जो प्रयत्न तेणेंकरून कषाय विघ्नाची निवृत्ति होते. आतां रसास्वादाचा अर्थ सांगतों. योग्यास ब्रह्मानंदाचा अनुभव आणि विक्षेपरूप दुःखनिवृत्तीचा अनुभव होतो. आणि कोणास तर दुःखनिवृत्तीकरूनच आनंद होतो. जसा भारवाही पुरुषाशीं भारनिवृत्तीकरून आनंद होतो. त्या आनंदाचे ठायीं तर आणीक कोणता विषय हेतु नाहीं, किंतु भारजन्य दुःख-

निवृत्तीकरूनच म्हणतो कीं मजला आनंद झाला ह्मणून दुःखाची निवृत्तीच आनंदाचा हेतु आहे. तसें योग्याशीं समाधीचे ठायीं विक्षेपजन्य दुःखनिवृत्तीकरून जो आनंद होतो त्याचा जो अनुभव तो रसास्वाद म्हणतात. जर दुःखनिवृत्तिजन्य आनंदानुभवेंकरूनच योगी अलंबुद्धि करील, तर सकळ उपाधिरहित ब्रह्मानंदाकारवृत्तीच्या अभावास्तव ब्रह्मानंदाचा अनुभव समाधीमध्यें होणार नाहीं. या कारणास्तव दुःखनिवृत्तिजन्य आनंदाचा अनुभवरूप स्वाद समाधीचे ठायीं विघ्न आहे. वांच्छित प्राप्तीवांचून विरोधी निवृत्तीकरूनच आनंदोत्पत्तीविषयीं अन्य दृष्टांत सांगतों, जसा पृथ्वीमध्यें महानिधि आहे. तेथें अत्यंत विषारी सर्प संरक्षण आहे. तेव्हां निधिप्राप्तीहून प्रथम् निधिप्राप्तीचा विरोधी सर्प त्याच्या निवृत्तीकरून जो आनंद होतो त्या आनंदाचे ठायीं जर साधक अलंबुद्धि करील तर उद्यमाच्या त्यागेंकरून निधिप्राप्तीचा परमानंद त्यास प्राप्त होत नाहीं. तसाच अद्वैत ब्रह्मरूपनिधि आहे. आणि देहादि अनात्मपदार्थांची प्रतीतिरूप जो विक्षेप तो सर्प आहे. विक्षेपसर्पनिवृत्तिजन्य अवांतर रस आनंदानुभवरूप जें आस्वादान तें निधिरूप अद्वैत ब्रह्मप्राप्तिजन्य महानंदाच्या प्राप्तीशीं प्रतिबंध होण्यास्तव विघ्न ह्मणतात. अथवा रसास्वादाचा हा आणीक अर्थ आहे कीं, सविकल्पसमाधीहून उत्तर निर्विकल्पसमाधि होतो आणि सविकल्प समाधीमध्यें त्रिपुटी प्रतीत होते ह्मणून सविकल्पसमाधीचा आनंद त्रिपुटीरूप उपाधिसहित होण्यास्तव सोपाधिक ह्मणतात. आणि निर्विकल्पसमाधीमध्यें त्रिपुटी प्रतीत होत नाहीं, ह्मणून निर्विकल्पसमाधीमध्यें निरुपाधिक आनंद आहे. या प्रकारेंकरून सविकल्पसमाधीच्या उत्तर, निर्विकल्पसमाधीच्या आरंभीं, सविकल्पसमाधीच्या सोपाधिक आनंदाशीं त्यागूं शकत नाहीं, किंतु त्याचाच अनुभव करतो तो रसास्वाद ह्मणतात, ह्मणून विक्षेपवृत्तिजन्य आनंदानुभव अथवा सविकल्पसमाधीच्या आनंदाचा अनुभव तो रसास्वाद ह्मणावा. दोन्ही प्रकारचा रसास्वाद निर्विकल्पसमाधीचे परमानंद अनुभवाचा विरोधी होण्यास्तव विघ्न आहे, ह्मणून त्याचा त्याग करावा. अशीं निर्विकल्पसमाधीविषयीं चार विघ्नें होतात, तीं चारी विघ्नें समाधीच्या आरंभीं होतात, ह्मणून सावधानतेंकरून चारी विघ्नांचा प्रतिबंध

करून समाधीचे ठायीं जो विद्वान परमानंदाचा अनुभव करतो तोच जीवन्मुक्त ह्मणतात. या प्रकारेंकरून ज्ञान्याचें चित्त निरालंब होत नाहीं. जेव्हां प्रारब्धबलेंकरून समाधीपासून उत्थान होतें, तेव्हांही समाधीमध्यें केला जो परमानंदानुभव त्याची स्मृति होते. ह्मणून उत्थानकालींही ज्ञान्याचें चित्त निरालंब नाहीं आणि ज्ञान्याची जी भोजनादिकांचे ठायीं प्रवृत्ति होते ती केवल प्रारब्धेंकरून होते परंतु ज्ञानी भोजनादि व्यवहाराचे ठायीं खेद मानून प्रवृत्त होतो, कारण कीं, भोजनादि प्रवृत्ति समाधिसुखाची विरोधी आहे. ज्यास भोजनादि शरीरनिर्वाह प्रवृत्ति खेदरूप प्रतीत होते त्यास अधिक प्रवृत्ति संभवत नाहीं. या प्रकारेंकरून बहुत आचार्यांनीं हा पक्ष लिहिला आहे. आणि जीवन्मुक्तीचाही आनंद बाह्य प्रवृत्तिमध्यें होत नाहीं. किंतु निवृत्तीच्या ठायींच होतो. ह्मणून जीवन्मुक्तिसुखार्थ ज्ञान्याची बाह्यप्रवृत्ति संभवत नाहीं. यद्यपि हें वर्णन सत्यच आहे. तथापि ज्ञान्याशीं निवृत्तिरूप नियम बोलणें संभवत नाहीं. हा मुख्य सिद्धांत आहे कारण कीं, ज्ञान्याच्या निवृत्तीविषयीं अथवा प्रवृत्तीविषयीं वेदआज्ञारूपविधि तर नाहीं ज्या विधीकरून ज्ञान्याच्या व्यवहाराचा नियम मानावा असें नाहीं, ह्मणून ज्ञानी निरंकुश आहे. त्याचा व्यवहार प्रारब्धेंकरून होतो. ज्या ज्ञान्याचें प्रारब्ध भिक्षाभोजन मात्र फलाचें हेतु असतें त्याची भिक्षाभोजनाचे ठायीं प्रवृत्ति होते. आणि ज्याचें प्रारब्ध अधिक भोगाचा हेतु असतें त्याची अधिक प्रवृत्ति होते. आणि जर असें ह्मणेल कीं ज्याचें प्रारब्ध भोजनमात्राचेंच हेतु असतें, त्यासच ज्ञान होतें. अधिक व्यवहाराचे हेतु ज्याचें प्रारब्ध असतें त्यास ज्ञान होत नाहीं, ह्मणून भिक्षाभोजनादि व्यवहाराहून अधिक व्यवहार ज्ञान्याचा होत नाहीं, ह्मणून ज्याची अधिक प्रवृत्ति असते तो ज्ञानी नाहीं. ही आशंका घडत नाहीं; कारण कीं, याज्ञवल्क्यजनकादि ज्ञानी बोलिले आहेत सभाविजयेंकरून धनसंग्रह व्यवहार याज्ञवल्क्याचा. तसाच राज्यपालन व्यवहार जनकाचा बोलिला आहे. आणि वासिष्ठ ग्रंथामध्यें अनेक ज्ञानि पुरुषांचे व्यवहार नानाप्रकारचे बोलिले आहेत. या कारणास्तव ज्ञान्याच्या प्रवृत्तीचा अथवा निवृत्तीचा नियम नाहीं. यद्यपि याज्ञवल्क्यानें सभाजयाच्या उत्तर विद्वत्संन्यासरूप निवृत्ति धारण केली. आणि प्रवृत्तीचे

ठायीं ग्लानीचे हेतु नाना दोष बोलिला तथापि याज्ञवल्क्याशीं विद्वत् संन्यासाहून पूर्वी ज्ञान नव्हतें, हें बोलणें संभवत नाहीं, किंतु ज्ञान तर प्रथमच होतें, परंतु विद्वत्संन्यासाहून पूर्वी जीवन्मुक्तीचा आनंद प्राप्त झाला नाहीं. ह्मणून जीवन्मुक्तीकरतां सर्व संग्रहाचा त्याग केला. याज्ञवल्क्याचें प्रारब्ध पूर्वकालीं अधिक भोगाचा हेतु आणि उत्तरकालीं न्यूनभोगाचा हेतु होतें, ह्मणून याज्ञवल्क्याशीं ग्लानविंचून अधिक भोग आणि पश्चात् ग्लानीकरून सर्व भोगाचा त्याग झाला, आणि जनकाचें प्रारब्ध मरणपर्यंत राज्यपालनादि समृद्धि भोगाचा हेतु होतें, ह्मणून सर्वदां त्यागाचा अभावच झाला, भोगाचे ठायीं ग्लानी झाली नाहीं, आणि वामदेवादिकांचें प्रारब्ध न्यून भोगाचा हेतु होतें ह्मणून सदां भोगाचे ठायीं ग्लानीकरून अधिक प्रवृत्ति झाली नाहीं, आणि वासिष्ठामध्यें असाही प्रसंग आहे कीं. शिखरध्वजाची ज्ञानोत्तर अधिक प्रवृत्ति झाली या प्रकारेंकरून नानाप्रकारचा विलक्षण व्यवहार ज्ञान्याचा बोलिला त्या सर्वांना ज्ञान समान आहे, आणि त्याचें फल मोक्षही समान आहे. आणि प्रारब्धभेदेंकरून व्यवहाराचा भेद आहे. व्यवहाराच्या न्यूनतेकरून जीवन्मुक्ति सुखाची अधिकता आणि व्यवहार अधिकतेकरून जीवन्मुक्ति सुखाची न्यूनता होते. याविषयीं कोणी शंका करतील कीं, जो जीवन्मुक्ति सुखाशीं त्यागून तुच्छ भोगाचे ठायीं प्रवृत्त होतो, तो विदेहमोक्षासही त्यागून वैकुंठादि लोकांची इच्छा धारण करून तत् तत् लोकीं जाईल ही शंका घडत नाहीं. कारण कीं, जीवन्मुक्ति सुखाचा त्याग आणि भोगाचे ठायीं प्रवृत्ति तर ज्ञान्याशीं प्रारब्धबलेंकरून संभवते, परंतु विदेहमोक्ष त्याग आणि परलोकगमन त्यास संभवत नाहीं.कारण कीं ज्ञान्याचे प्राण बाहेर गमन करित नाहींत, याकरतां परलोकगमन संभवत नाहीं. आणि विदेहमोक्ष त्यागही संभवत नाहीं. कां ह्मणाल तर ज्ञानेंकरून अज्ञाननिवृत्ति होऊन प्रारब्धभोगानंतर स्थूल सूक्ष्म शरीराराकार अज्ञानाचा चैतन्याचे ठायीं जो लय तो विदेह मोक्ष ह्मणतात. तो त्यास आवश्य होतो. जर मूलाज्ञानशेष-राहील अथवा नष्ट अज्ञानाची पुनः उत्पत्ति होईल तर विदेह मोक्षाचा अभाव होईल. तें मूलाज्ञानाचें विरोधी ज्ञान त्यास आहे, ह्मणून अज्ञान शेष रहात

नाहीं, आणि प्रमाणेंकरून नासलें जें अज्ञान त्याची पुनः उत्पत्ति होत नाहीं. या कारणास्तव विदेहमोक्षाचा अभाव घडत नाहीं. आणि विदेहमोक्षाचे त्यागाविषयीं आणि परलोक गमनाविषयीं ज्ञान्याशीं इच्छाच संभवत नाहीं, कारण कीं ज्ञान्याशीं इच्छा केवल प्रारब्धेंकरून होते. जितक्या सामग्रीवांचून प्रारब्धाचा भोग संभवत नाहीं तितक्या सामग्रीची प्रारब्ध रचना करतें, इच्छेवांचून भोग संभवत नाहीं, ह्मणून ज्ञान्याशीं इच्छाही प्रारब्धाचें फल आहे. आणि अन्य लोकीं अथवा या लोकीं अन्यशरीराचा संबंध ज्ञान्याशीं प्रारब्धेंकरून होत नाहीं. हें पूर्वीं याच तरंगांमध्यें प्रतिपादन केलें आहे. या कारणास्तव ज्ञान्याशीं प्रारब्धेंकरून विदेहमोक्षत्याग अथवा परलोकगमनाची इच्छा होत नाहीं. जीवन्मुक्ति सुखाची विरोधी वर्तमानशरीराचे ठायीं अधिक भोगाची इच्छा तर भिक्षाभोजनादिकांच्या परी जनकादिकांना संभवते. या स्थानीं हें रहस्य आहे कीं, ज्ञान्याची बाह्यप्रवृत्ति जीवन्मुक्तीची विरोधी नाहीं. किंतु जीवन्मुक्तीच्या विलक्षणसुखाची विरोधी आहे. कारण कीं आत्मा नित्यमुक्त आहे, अविद्येंकरून बंध प्रतीत होतो आणि ज्याकालीं ज्ञान होतें त्या कालीं अविद्याकृत बंधभ्रम नष्ट होतो. ज्ञान झालें असतां पुनः बंधभ्रांति होत नाहीं. शरीरसहवर्तमान असून ज्यास बंधभ्रमाचा अभाव ती जीवन्मुक्ति ह्मणतात. ज्ञान्याशीं देहादिप्रवृत्तीचे ठायीं आत्म्याविषयीं बंधभ्रांति होत नाहीं ह्मणून बाह्य प्रवृत्तीकरूनही जीवन्मुक्तीची हानि होत नाहीं, परंतु बाह्यप्रवृत्तीचे ठायीं जीवन्मुक्तीचें विलक्षण सुख होत नाहीं. एकाग्ररूप अंतःकरण परिणामेंकरून सुख होतें. तो एकाग्र परिणाम बाह्य प्रवृत्तीचे ठायीं होत नाहीं. या प्रकारेंकरून प्रारब्धभेदास्तव ज्ञानीपुरुषांचे व्यवहार नानाप्रकारचे बोलिले. परंतु ज्याचें प्रारब्ध अधिकप्रवृत्तीचा हेतु असतें, त्याचें मंद प्रारब्ध ह्मणतात, कारण कीं, अधिकप्रवृत्ति एकाग्रतेची विरोधी आहे. आणि एकाग्रतेवांचून निरुपाधिक आनंद प्रतीत होत नाहीं हें समाधिनिरूपणाचे ठायीं बोलिलें आहे. आणीक पूर्वीं बोलिला कीं ज्ञान्याशीं सर्व अनात्म पदार्थांचे ठायीं मिथ्या बुद्धि आहे, ह्मणून राग नाहीं. आणि राग नाहीं, ह्मणून प्रवृत्ति संभवत नाहीं. ती शंका घडत नाहीं. कारण कीं, जशी देहाचे ठायीं मिथ्या बुद्धि ही ज्ञा-

न्याशीं आहे, तरी देहाचे अनुकूल जे भिक्षादि त्यांचे ठायीं केवल प्रारब्धें-करून प्रवृत्ति होते. तसेंच ज्याचें अधिक भोगाचें प्रारब्ध आहे, त्या ज्ञान्याची अधिक प्रवृत्तिही होते. जसा बाजिगराचा तमाशा मिथ्या जाणत असतांही तद्विषयीं सर्व लोकांची प्रवृत्ति होते. तद्वत् सर्व पदार्थांचे ठायीं ज्ञान्याशीं मिथ्याबुद्धि असतांही प्रवृत्ति संभवते. आणीक जर असें ह्मणेल कीं, ज्या पदार्थांचे ठायीं दोषदृष्टि असते त्याचे ठायीं पुरुषाची प्रवृत्ति होत नाहीं. ज्ञान्याशीं अनात्मपदार्थांचे ठायीं दोषदृष्टि आहे. राग नाहीं ह्मणून प्रवृत्ति घडत नाहीं. ही शंका सिद्ध होत नाहीं. कारण कीं, अपथ्य सेवनाच्या ठायीं रोग्यानें अन्वयव्यतिरेकेंकरून दोषाचा निश्चय केला आहे, परंतु अपथ्यसेव-नाविषयीं प्रारब्धेंकरून रोग्याची प्रवृत्ति होते. तशीच प्रारब्धेंकरून ज्ञान्याची सर्व व्यवहाराचे ठायीं दोषदृष्टि झाली असतांही प्रवृत्ति संभवते. या प्रकारें-करून ज्ञान्याच्या व्यवहाराचा नियम नाहीं. हा पक्ष विद्यारण्यस्वामीनें तृप्ति-दीपामध्यें प्रतिपादन केला आहे. या कारणास्तव तत्त्वदृष्टीचा व्यवहार नियम-रहित आहे. समाधिरूप नियमाचा विधि ऐकून तत्त्वदृष्टि हांसत आहे.

॥ मू. ओं. ॥

ऐसें कांहीं काळ करतां विचरण ॥ तत्त्वदृष्टि उत्तम सज्ञान ॥
निजप्रारब्ध भोगून पूर्ण ॥ मग झाले लीन प्राण त्याचे ॥१७॥

टीकाः—प्रारब्धभोगानंतर ज्ञान्याचे प्राण गमन करीत नाहींत. ह्मणून तत्त्वदृष्टीचे प्राण लीन झाले हें बोलिलें, आणि ज्ञान्याच्या शरीरत्यागाविषयीं कालविशेषाची अपेक्षा नाहीं, उत्तरायणांत अथवा दक्षिणायणांत देहपात होओ तो सर्वथा मुक्त आहे, तशीच देशविशेषाचीही अपेक्षा नाहीं. काश्या-दि पुण्य देशामध्यें अथवा अत्यंत मलिन देशांत ज्ञान्याचा देहपात होओ तो सर्वथा मुक्त आहे. तशीच आसनविशेषाची अपेक्षा नाहीं. पृथ्वीचे ठायीं शवासनेंकरून अथवा सिद्धासनेंकरून देहपात होओ तद्वत् सावधान ब्रह्म-चिंतन करतांना अथवा रोगेंकरून व्याकुल हा हा शब्द करीत होत्साता देह-पात होओ सर्वथा मुक्त आहे, कारण कीं ज्या कालीं ज्ञानेंकरून अज्ञाननि-वृत्ति झाली, त्याच कालीं ज्ञानी मुक्त आहे. ह्मणून ज्ञान्याशीं विदेह मोक्षा-

विषयीं देशकाल आसनादिकांची अपेक्षा नाहीं," जशी ज्ञान्याशी देहपाताविषयीं देशकालादिकांची अपेक्षा नाहीं तशींच ज्ञाननिमित्त श्रवणादि ज्ञानसाधनांविषयीं देशकालादिकांची अपेक्षा नाहीं. आणि उपासकाशीं देशकालादिकांची अपेक्षा आहे. यद्यपि भीष्मादि ज्ञानी असूनही भीष्मानें उत्तरायणावांचून प्राणत्याग केला नाहीं. तथापि भीष्मादिक अधिकारी पुरुष आहेत म्हणून उपासकांना उपदेश संप्रदायाकरतां त्यानें कालविशेषाची प्रतीक्षा केली आणि वसिष्ठ भीष्मादि अधिकारी आहेत, ह्मणून त्यांना अनेक जन्म झाले आहेत. कारण कीं अधिकारी पुरुषांचें एक कल्पपर्यंत प्रारब्ध आहे. कल्पांतावांचून विदेहमोक्ष होत नाहीं, आणि कल्पाचे मध्यभागीं त्यांना इच्छाबळेंकरून नाना शरीरें होतात, परंतु आत्मस्वरूपाचे ठायीं त्यांना जन्ममरणभ्रांति नाहीं, ह्मणून जीवन्मुक्त आहेत. अधिकारी पुरुषांचा संपूर्ण व्यवहार अन्योपदेशनिमित्त आहे आणि इतर ज्ञान्याच्या व्यवहाराचा कांहीं नियम नाहीं. या अभिप्रायेंकरून तत्त्वदृष्टीच्या देहपाताविषयीं देशकालादि कांहींच बोलिले नाहींत.

॥ मू. ओं. ॥

दुसरा शिष्य अदृष्टनामें जाण । तेणें गंगातट शुभस्थान ॥ पाहून एकांत अति पावन । ब्रह्मध्यान केलें पैं ॥१८॥ शास्त्ररीतीकरून देह त्यजिला । पूर्वी जसा मार्ग होता कथिला ॥ त्या प्रकारें ब्रह्मरूपीं मिळाला । अति झाला आनंद ॥ १९ ॥

टीका:—जशी ज्ञान्याशीं देशकालादिकांची अपेक्षा नाहीं, त्याहून विपरीत उपासकाशीं तूं जाण. उत्तम देश, उत्तम उत्तरायणादि कालांत जेव्हां उपासक देह त्यागील तेव्हां उपासकाशीं उपासनेचें फल होईल, आणि ज्ञान्याशीं मरणकालीं सावधानतेंकरून ज्ञेयाच्या स्मृतीची अपेक्षा नाहीं. उपासकाशीं मरणकालीं ध्येयस्वरूपाच्या स्मृतीची अपेक्षा आहे, ज्याचें पूर्वीं ध्यान केलें त्याची स्मृति जर मरणकालीं होईल तर उपासनेचें फल होईल. जशी ध्येयस्मृतीची अपेक्षा आहे, तशीच ध्येयब्रह्मप्राप्तीच्या मार्गाचीही स्मृति पाहिजे. कारण कीं, मार्गाचें चिंतनही उपासनेचें अंग आहे. आणि ज्ञाननिमित्त श्रवणाविषयीं देशकालादि अपेक्षा नाहीं. आणि ध्यानाविषयीं उत्तम देश व दीर्घकाल

सिद्धादि आसनादिकांची अपेक्षा आहे. म्हणून द्वितीय शिष्य जे अदृष्टि त्याचा गंगातीरीं वास आणि अंतकालीं योगशास्त्ररीतीकरूनच देहपात बोलिला.

॥ मू. ओं. ॥

आतां तर्कदृष्टि तिसरा शिष्य । गुरुमुखें पावून उपदेश ॥ मग
जीं प्रस्थानें अष्टादश । त्याचा पूर्वापर देश पाहता झाला॥२०॥
जितकें आहे वेदशास्त्र वचन । त्याचें पाहिलें सर्व पर्यवसान ॥
मुक्तीस हेतु केवळ ज्ञान । अद्वय निश्चय ज्ञान जाणितलें ॥ २१ ॥

टीकाः—तर्कदृष्टिनामें तिसरा शिष्य तेणें गुरुद्वारा उपदेश श्रवण करून नंतर श्रवण केल्या अर्थाविषयीं अन्यशास्त्राचा विरोध निवृत्त करण्याकरितां सर्व शास्त्रांचा अभिप्राय विचारून असा निश्चय केला कीं सकलशास्त्रांचें परम प्रयोजन मोक्ष आहे. आणि मोक्षाचें साधन ज्ञान आहे. तें ज्ञान अद्वय निश्चयरूप आहे. भेद निश्चय यथार्थ ज्ञान नाहीं, समग्रशास्त्रें साक्षात् अथवा परंपरेंकरून ब्रह्मज्ञानाचे हेतू आहेत. यद्यपि संस्कृत वैखरी वाणीचीं अष्टादश प्रस्थानें आहेत, त्यांत कित्येक कर्म प्रतिपादक आणि कित्येक विषयसुखोपाय प्रतिपादक आणि कित्येक ब्रह्माहून भिन्न देवता उपासनाबोधक आहेत. तद्वत् ज्ञाननिमित्त जीं न्याय सांख्यादि शास्त्रें आहेत तींही भेदज्ञानासच यथार्थ ज्ञान म्हणतात, म्हणून सर्वांना अद्वैत ब्रह्माची बोधकता घडत नाहीं, तथापि सकळशास्त्रांचे कर्ते सर्वज्ञ आणि कृपाळु आहेत म्हणून त्यांनीं केलीं जीं मूलसूत्रें त्यांचा तर वेदानुसारच अर्थ आहे, परंतु त्यांचे व्याख्यानकर्ते भ्रांत आहेत, म्हणून त्यांणीं मूळसूत्रकर्त्यांच्या अभिप्रायाहून विलक्षण अर्थ केला आहे, परंतु त्या मूळसूत्राचा अर्थ वेदाहून विरुद्ध नाहीं. किंतु वेदानुसारच सर्व शास्त्रांचा अर्थ आहे. हा तर्कदृष्टीनें उत्तम संस्कारेंकरून निश्चय केला तीं विद्येचीं अष्टादशप्रस्थानें सांगतों. चार वेद, चार उपवेद, साहा वेदांचीं अंगें, पुराणें, न्याय, मीमांसा, धर्मशास्त्र, या प्रकारेंकरून वैखरी वाणि रूप विद्येचे अष्टादश भेद आहेत. त्यांस प्रस्थान म्हणतात. ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद, अथर्ववेद हे चार वेद आहेत. त्यांमध्यें कित्येक वचनें ज्ञेयब्रह्मबोधक आणि कित्येक ध्येयबोधक आणि कित्येक कर्मबोधक

आहेत. कर्मबोधक वेदवचनांचें अंतःकरणशुद्धि द्वारा ज्ञानच प्रयोजन आहे. प्रवृत्तीविषयीं कोणत्याही वेदवचनांचा अभिप्राय नाहीं. किंतु निषिद्ध स्वाभाविक प्रवृत्तीपासून प्रतिबंधनाविषयीं अभिप्राय आहे. या कारणास्तव अभिचार कर्म प्रतिपादक जो अथर्ववेद त्याचेंही निवृत्तीविषयीं तात्पर्य आहे, जो द्वेषेंकरून शत्रु मारण्याविषयीं प्रवृत्त तेणें अन्यायेंकरून शत्रूशीं न मारावें या कारणें अभिचार कर्म श्येनयाग बोलिला आहे. शत्रु मारण्यानिमित्त जें कर्म तें अभिचार कर्म ह्मणावें. असा श्येननाम यज्ञ आहे. त्या श्येनयागाचें बोधक जें वेदवचन त्याचा हा अर्थ नाहीं, कीं शत्रुमरण कामवान् श्येनयागाचे ठायीं प्रवृत्त होवो. किंतु शत्रु मारण्याची ज्यास कामना होईल त्यानें शत्रु मारण्याविषयीं श्येनयागाहून अन्यउपायाच्या ठायीं प्रवृत्त न व्हावें या प्रकारें द्वेषानें प्राप्त च्छेदनादि त्यांच्या निवृत्तीविषयीं श्येनयाग बोधक वेदवचनाचा अभिप्राय आहे. प्रवृत्तिवीपयीं नाहीं. कारण कीं, प्रवृत्ति तर द्वेषेंकरून प्राप्त आहे. जें अन्येंकरून प्राप्त होत असतें, त्याविषयीं वेदवाक्याचा अभिप्राय नाहीं. या प्रकारेंकरून सर्व अथर्ववेदाचें निवृत्तिविषयीं तात्पर्य आहे. आणि तिन्ही वेदांतील कर्मबोधक वाक्यांचा अंतःकरणशुद्धिद्वारा ज्ञानाच्या ठायीं उपयोग स्पष्ट आहे. तसे चार उपवेद आहेत. आयुर्वेद, धनुर्वेद, गांधर्ववेद, अथर्ववेद त्यामध्यें आयुर्वेदाचे कर्त्ते ब्रह्मप्रजापति अश्विनीकुमार धन्वंतरी आदि आहेत, चरक वाग्भटादिकृत चिकित्साशास्त्र आयुवेद आहे, आणि वात्स्यायनकृत कामशास्त्रही आयुर्वेदांतर्भूत आहे. कारण कीं कामशास्त्राचा विषय वाजीकरणस्तंभनादि चरकादिकांनीं कथिला आहे. त्या आयुर्वेदाचा वैराग्याविषयींच अभिप्राय आहे. कारण कीं आयुर्वेदाच्या रीतीकरून रोगादिकांची निवृत्ति झाली असतां पुनः रोगादि उत्पन्न होतात, ह्मणून लौकिकउपाय तुच्छ आहेत. या अर्थाविषयीं आयुर्वेदाचा अभिप्राय आहे, आणि औषधदानादिकरून पुण्य होऊन अंतःकरणशुद्धि द्वारा ज्ञानाचेच ठायीं उपयोग आहे तसा विश्वामित्रकृत धनुर्वेद आहे.त्यांत आयुधें निरूपण केलीं आहेत. आयुधें चार प्रकारचीं आहेत मुक्त, अमुक्त, मुक्तामुक्त, यंत्रमुक्त, चक्रादिहस्तानें फेंकावें तें मुक्त ह्मणावें खड्गादि अमुक्त

ह्मणावें, बर्ची आदि मुक्तामुक्त ह्मणावें. शर किंवा गोळी आदि यंत्रमुक्त ह्मणावें. या प्रकारें चार प्रकारचीं आयुधें आहेत. त्यांमध्यें मुक्त आयुध अस्त्र ह्मणतात. अमुक्त शस्त्र ह्मणतात. त्या आयुधांच्या ब्रह्मा विष्णु पशुपति प्रजापति अग्निवरुणादि देवता मंत्रासह वर्णिल्या आहेत. क्षत्रीय कुमार आणि त्यांच्या अनुसारी ब्राह्मणही अधिकारी आहेत. त्यांचे चार भेद बोलिले आहेत. पदाति रथारूढ अश्वारूढ गजारूढ आणि युद्धसमयीं मंगळ शकुन इतका अर्थ धनुर्वेदाचे प्रथम पादांत आहे. आणि आचार्य लक्षण व आचार्यापासून शस्त्रग्रहणाची रीति धनुर्वेदाच्या द्वितीय पादांत बोलिली आहे. आणि गुरुसंप्रदायापासून प्राप्त शस्त्राचा अभ्यास व मंत्रासीद्धि देवता सिद्धीचा जो प्रकार तो तृतीय पादांत आहे. सिद्ध झाल्या मंत्राचा प्रयोग चतुर्थ पादांत वर्णिला आहे. इतका अर्थ धनुर्वेदांत आहे. तो ब्रह्मा प्रजापत्यादिकांपासून विश्वामित्राशीं प्राप्त झाला. त्यानें तो प्रगट केला. केवळ विश्वामित्रापासून धनुर्वेद उत्पन्न झाला नाहीं. दुष्टचोरादिकांपासून प्रजापालन क्षत्रियाचा धर्म बोधक धनुर्वेद आहे, ह्मणून त्याचाही अंतःकरणशुद्धिकरून ज्ञानद्वारा मोक्षाविषयींच अभिप्राय आहे. तसा गांधर्ववेद भरतानें प्रगट केला त्यामध्यें स्वर ताल मूर्च्छासहित गीत नृत्य वाद्यांचें निरूपण विस्तारेंकरून केलें आहे. देवताराधनें करून निर्विकल्प समाधीची सिद्धि गांधर्व वेदाचें प्रयोजन आहे. ह्मणून त्याचेंही अंतःकरण एकाग्रतेकरून ज्ञानद्वारा मोक्षच प्रयोजन आहे. तसाच अर्थवेदही नानाप्रकारचा आहे. नीतिशास्त्र, अश्वशास्त्र, शिल्पशास्त्र, आदिकरून धन प्राप्तीच्या उपायाचा बोधक आहे. परंतु धनप्राप्तीच्या सर्व उपायांमध्यें जो निपुण त्यासही भाग्यावांचून धनप्राप्ति होत नाहीं. ह्मणून अर्थवेदाचेंही वैराग्याविषयीं तात्पर्य आहे. तद्वत् वेदांचीं सहा अंगें आहेत. शिक्षा, कल्प, व्याकरण, निरुक्त, ज्योतिष, पिंगल, हीं वेदांच्या उपयोगीं आहेत, ह्मणून वेदांचीं अंगें बोलिलीं. त्यांत शिक्षेचा कर्त्ता पाणिनी आहे. वेद शब्दांतील अक्षरस्थानाचें ज्ञान आणि उदात्त अनुदात्त स्वरिताचें ज्ञान शिक्षेकरून होतें. वेदाचें व्याख्यानरूप जो अनेक प्रतिशाखा नाम ग्रंथ आहे. तोही शिक्षेच्या अंतर्भूत आहे. तशी वेदबोधित कर्मानुष्ठानाची रीति कल्पसूत्रेंकरून

जाणूं येते. यज्ञ करविणारे ब्राह्मण ऋत्विज ह्मणावे. त्यांना भिन्न भिन्न करण्यास जें योग्य कर्म तत्प्रकारबोधक कल्पसूत्र आहे. त्या कल्पसूत्राचे कर्ते कात्यायन अश्वलायनादि मुनी आहेत ह्मणून कल्पसूत्रही वेदाच्या उपयोगीं होण्यास्तव वेदाचें अंग आहे. तसेंच व्याकरणेंकरून वेद शब्दांच्या शुद्धतेचें ज्ञान होतें. तें व्याकरणसूत्र अष्टाध्याय पाणिनीनें केलें आहे. कात्यायन आणि पतंजलीनें त्या सूत्रांचें व्याख्यान वार्तिक आणि भाष्य केलें आहे, आणीक जें व्याकरण आहे त्यामध्यें वेदशब्दांचा विचार नाहीं ह्मणून पुराणादिकांविषयीं उपयोग आहे परंतु वेदाचें उपयोगी नाहीं, आणि पाणिनीकृत व्याकरणानें वेदशब्दांचीच सिद्धि आहे ह्मणून वेदाचें अंग आहे. तसेंच यास्कनाम मुनीनें त्रयोदशाध्याय निरुक्त केलें त्यांत वेदमंत्रांतील अप्रसिद्ध पदार्थबोधानिमित्त नामें निरूपण केलीं आहेत ह्मणून वैदिक अप्रसिद्ध पदार्थज्ञानाविषयीं उपयोगी होण्यास्तव वेदाचें अंग आहे, संज्ञाबोधक जो पंचाध्याय निघंटनाम ग्रंथ यास्कमुनीनें केला तोही निरुक्ताच्या अंतर्भूत आहे, आणि अमरसिंह हेमादिकांनीं केले जे संज्ञाबोधक कोश ते सर्व निरुक्ताच्या अंतर्भूत आहेत. तसेंच पिंगलमुनीनें सूत्र अष्टाध्यायेंकरून च्छंदनिरूपण केलें तेणें वैदिक गायत्र्यादि च्छंदांचें ज्ञान होतें ह्मणून पिंगलसूत्रही वेदाचें अंग आहे. तसेंच आदित्यगर्गादिकृत ज्योतिषही वेदाचें अंग आहे, कारण कीं वैदिक कर्मारंभकालीं कालाचें ज्ञान पाहिजे, तें कालज्ञान ज्योतिषेंकरून होतें ह्मणून वेदाचें अंग आहे, हीं साहा वेदाचीं अंगें आहेत, त्यांत वेदोपयोगी जो अर्थ नाहीं त्याचें निरूपण संक्षेपेंकरून केलें, प्रधानत्वेंकरून नाहीं ह्मणून जें वेदाचें प्रयोजन तेंच षडंगाचें प्रयोजन आहे पृथक् नाहीं. पुराणें अष्टादश आहेत ब्रह्म, पद्म, वैष्णव, शैव, भागवत, नारदीय, मार्कंडेय, अग्नि, भविष्य, ब्रह्मवैवर्तक, लिंग, वाराह, स्कंद, वामन, कूर्म, मत्स्य, गरुड, ब्रह्मांड, हीं अष्टादश पुराणें व्यासांनीं केलीं आहेत, तशीं कालिपुराणादि आणीक बहुत आहेत तीं उपपुराणें ह्मणतात. कोणी उपपुराणेंही अष्टादशच ह्मणतात, परंतु तो नियम नाहीं. उपपुराणें बहुत आहेत, भागवतें दोन आहेत, वैष्णवभागवत आणि देवीभागवत. दोघांचीही द्वादशस्कंध आणि अष्टादशसहस्र संख्या आहे, परंतु त्यांमध्यें

एक पुराण आणि एक उपपुराण आहे. दोन्ही व्यासकृत आहेत ह्मणून प्रमाण आहेत. जशीं पुराणें व्यासकृत आहेत तशीं कांहीं कांहीं उपपुराणेंही व्यासकृत आहेत व कांहीं उपपुराणें पराशरादि सर्वज्ञ मुनीकृत आहेत ह्मणून उपपुराणेंही प्रमाण आहेत. जो उपनिषदाचा अर्थ तोच पुराणांचा आणि उपपुराणांचा अर्थ आहे, हा प्रसंग पुढें प्रतिपादन करूं. तसेंच पंचाध्याय गौतमकृत न्यायसूत्र आहे त्यामध्यें युक्ति प्रधान आहे. युक्तिचिंतनेंकरून पुरुषांची तीव्र बुद्धि होते, तेव्हां मनन करण्याविषयीं समर्थ होतो, ह्मणून युक्तिप्रधान न्यायसूत्रांचेंही मननद्वारा वेदांतजन्य ज्ञानच फल आहे. आणीक कणादकृत दशाध्याय वैशेषिकसूत्र आहे त्याचाही न्यायामध्येंच अंतर्भाव आहे. आतां मीमांसा दोन आहेत, एक धर्ममीमांसा दुसरी ब्रह्ममीमांसा. जी धर्ममीमांसा तीच पूर्वमीमांसा आणि जी ब्रह्ममीमांसा तीच उत्तरमीमांसा म्हणतात. धर्ममीमांसा द्वादशाध्याय आहे. जयमिनी तिचा कर्ता आहे. कर्मानुष्ठानाची रीति त्यांत प्रतिपादन केली आहे ह्मणून विधिरपूर्वक कर्माचे ठायीं प्रवृत्ति धर्ममीमांसेचें फल आहे. कर्मप्रवृत्तीपासून अंतःकरणशुद्धि होते आणि अंतःकरणशुद्धीपासून ज्ञान होतें. नंतर ज्ञानेंकरून मोक्ष होतो. या प्रकारेंकरून धर्ममीमांसेचें मोक्षफल आहे, आणि धर्ममीमांसेच्या द्वादश अध्यायांमध्यें जो अर्थाचा भेद आहे तो कठीण आहे, ह्मणून लिहिला नाहीं. आणि संकर्षणकांड पंचाध्याय जयमिनीकृत आहे, त्यांत उपासना बोलिली आहे, त्याचाही धर्ममीमांसेमध्यें अंतर्भाव आहे. आतां ब्रह्ममीमांसा चार अध्याय आहे, तिचा कर्ता व्यास आहे. एकेक अध्यायाचे चार चार पाद आहेत. त्यांत प्रथमाध्यायामध्यें असा अर्थ आहे कीं, सर्व उपनिषद्वाक्यें ब्रह्माचें प्रतिपादन करतात, अन्याचें नाहीं. आणि मंदबुद्धि पुरुषांना उपनिषत्वाक्यांचा परस्पर विरोध प्रतीत होतो. त्याचा परिहार द्वितीयाध्यायामध्यें बोलिला आहे. आणि ज्ञान व उपासनेच्या साधानाचा विचार तृतीय अध्यायामध्यें बोलिला आहे. ज्ञान व उपासनेचें फल चतुर्थ अध्यायामध्यें बोलिलें आहे. हें ब्रह्ममीमांसा शारीरकशास्त्रच सर्व शास्त्रांमध्यें प्रधान आहे. मुमुक्षूशीं हेंच उपादेय आहे, यद्यपि त्याचे व्याख्यानरूप ग्रंथ बहुत

आहेत, तथापि श्रीशंकरकृत भाष्यरूप व्याख्यानच मुमुक्षूंशीं श्रोतव्य आहे, तत्ज्ञानद्वारा मोक्षफल स्पष्टच आहे. तसें मनु, याज्ञवल्क्य, विष्णु, यम, अंगिरा, वसिष्ठ, दक्ष, संवर्त, शातातप, पराशर, गौतम, शंखलिखित, हरित, आपस्तंब, शुक्र, बृहस्पति, व्यास, कात्यायन, देवल, नारद इत्यादि जे सर्वज्ञ त्यांणीं वेदानुसार स्मृतिनामक ग्रंथ केले आहेत. तें धर्मशास्त्र ह्मणतात. त्यामध्यें वर्णाश्रमसंबंधी कायिक वाचिक मानसिक धर्म बोलिले आहेत. त्यांचें अंतःकरणशुद्धिद्वारा ज्ञान होऊन मोक्षच प्रयोजन आहे. तसेंच व्यासांनीं महाभारत आणि वाल्मिकानीं रामायण केलें त्यांचाही धर्मशास्त्रामध्यें अंतर्भाव आहे. आणि देवताआराधनानिमित्त जें मंत्रशास्त्र आहे तेंही धर्मशास्त्राच्या अंतर्भूत आहे, अंतःकरणशुद्धि देवताआराधनाचें प्रयोजन आहे, तसेंच वैष्णव मंत्र आणि शिवतंत्रादि धर्मशास्त्राच्या अंतर्भूत आहेत. कारण कीं त्यामध्येंही मानस धर्माचें निरूपण आहे. सांख्यशास्त्र साहा अध्याय कपिलमुनीनें केलें आहे. त्यांत प्रथमाध्यायामध्यें विषय निरूपण केले आहेत. द्वितीयाध्यामध्यें महत्तत्व अहंकारादिक प्रधानाचें कार्य बोलिलें. तृतीयाध्यायामध्यें विषयांपासून वैराग्य बोलिलें. चतुर्थाध्यायामध्यें विरक्ताची आख्यायिका बोलिली. पंचमाध्यायामध्यें परपक्षाचें खंडण बोलिलें. साहाव्या अध्यायामध्यें सर्वार्थाचा संक्षेपेंकरून संग्रह केला, प्रकृतिपुरुष विवेकेंकरून पुरुषाचें असंगज्ञान सांख्यशास्त्राचें प्रयोजन आहे. त्याचेंही त्वंपदलक्ष्यार्थ शोधनद्वारा महावाक्यजन्य ज्ञानाविषयीं उपयोग होण्यास्तव मोक्षच फल आहे. तसेंच योगशास्त्र चार पाद प्रतंजलीकृत आहे. पतंजलि शेषाचा अवतार आहे. कोणीएक ऋषी संध्योपासन करीत होत्साता त्याच्या अंजलीमध्यें प्रकट होऊन पृथ्वीवर पडला ह्मणून पतंजलिनाम ह्मणतात. त्यानें शरीराचा रोगमल निवृत्त करण्याकरतां चिकित्सा ग्रंथ केला आणि अशुद्ध शब्दोच्चारणरूप वाणीचा मल नाशाकरतां पाणिनीव्याकरणाचें भाष्य केलें. तसाच अंतःकरणाचा विक्षेपमल निवृत्त करण्याकरतां योगशास्त्र केलें. त्यांत प्रथम पादांत चित्तवृत्तिनिरोधरूप समाधि आणि त्याचीं साधनें अभ्यास वैराग्यादि बोलिलीं. तसेंच विक्षिप्तचित्ताशीं समाधीचें साधनें यम नियम आसन प्राणायाम प्रत्याहार धारणा ध्यान समाधि हीं आठ

समाधीचीं अंगें द्वितीय पादांत बोलिलीं. तृतीय पादांत योगाच्या विभूति बोलिल्या. चतुर्थ पादामध्यें योगाचें फल, मोक्ष बोलिलें. या प्रकारेंकरून योगशास्त्रही ज्ञानसाधन निदिध्यासन संपादनद्वारा मोक्षाचा हेतु आहे. आणि शारीरक सूत्रांचे ठायीं सांख्य व योगाचें खंडण आहे, तें उपनिषदाहून विरुद्ध जें तत्व्याख्यान आहे, त्याचें खंडण आहे, मूल सूत्राचें नाहीं. तसेंच न्याय वैशेषिकांचें खंडणही विरुद्ध व्याख्यानाचें केलें आहे. तसेंच नारदकृत पंचरात्र नामक तंत्र आहे. त्यामध्यें वासुदेवाचे ठायीं अंतःकरणाचें स्थापन बोलिलें. त्याचेंही अंतःकरणस्थिरतेकरून ज्ञानद्वारा मोक्षच फल आहे. सर्व वैष्णवग्रंथ पंचरात्राच्या अंतर्भूत आहेत. तें पंचरात्र धर्मशास्त्राच्या अंतर्भूत आहे. तसेंच पाशुपततंत्रामध्यें पशुपतीचें आराधन बोलिलें, त्याचा कर्त्ता पशुपति आहे. त्याचेंही अंतःकरणनिश्चलद्वारा मोक्षसाधन ज्ञान फल आहे आणीक जे शैवग्रंथ आहेत ते सर्व पाशुपत तंत्राच्या अंतर्भूत आहेत. तसेंच गणेश सूर्य देवी उपासना बोधक ग्रंथाचें चित्तनिश्चलद्वारा ज्ञानफल आहे आणि सर्वांचा धर्मशास्त्रामध्यें अंतर्भाव आहे. परंतु देवी उपासनेच्या बोधक ग्रंथामध्यें दोन संप्रदाय दक्षिण व उत्तर आहेत. आणि उत्तर संप्रदायाशी वाममार्ग म्हणतात आणि दक्षिण संप्रदाय धर्मशास्त्राच्या अंतर्भूत आहे आणि वाममार्ग धर्मशास्त्राहून विरुद्ध आहे ह्मणून अप्रमाण आहे, यद्यपि वामतंत्र शिवकृत आहे, तथापि सकल वेदशास्त्रांहून विरुद्ध आहे, ह्मणून प्रमाण नाहीं. जसे विष्णूनें बुद्धावतार धारण करून नास्तिक ग्रंथ केले आहेत ते वेद विरुद्ध आहेत. ह्मणून प्रमाण नाहींत, तसें शिवकृत वामतंत्रही अत्यंत विरुद्ध आहे. त्यामध्यें मदिरादि अत्यंत अशुद्ध पदार्थांचें ग्रहण लिहिलें आहे. आणि उत्तम पदार्थांचीं जीं नामें तीं मलिन पदार्थांचीं नामें लोकवंचनेच्या निमित्त बोलतात. मदिरेचें नाम तीर्थ, मांसाचें नाम शुद्ध, मदिरापात्राचें नाम पद्मा, कांद्याचें नाम व्यास, लसणाचें नाम शुकदेव व मदिराकर्त्याचें नाम दीक्षित, तसेंच वैश्यादिचांडालीन तिला प्रयागवासी आणि काशीवासी ह्मणतात. आणि भैरवी चक्रामध्यें स्थित चांडाळादिकाशी ब्राह्मण ह्मणतात; आणि अत्यंत व्यभिचारिणीला योगिनी आणि व्यभिचाऱ्याशी योगी ह्मणतात. असा अनेक प्रकारेंकरून त्यांचा निषिद्ध व्यवहार आहे. पूजन-

समयीं अनेक दोषवती स्त्रीशीं उत्तम शक्ति ह्मणतात, जातीची चांडाळी अति व्यभिचारिणी रजस्वला जी स्त्री तिचें देवीबुद्धीकरून पूजन करतात, व तिचें उच्छिष्ट मदिरापान करतात, आणि अधिक मदिरापानेंकरून जर वमन करील तर तें पृथ्वीवर पडूं देत नाहींत किंतु आचार्यासहित सर्वत्र सावधानत्वेंकरून भक्षण करतात. वमनाशीं भैरवी ह्मणतात, आणि स्त्रीच्या योनीमध्यें जिव्हा लावून मंत्राचा जप करतात. मदिरा, मांस मत्स्य, मुद्रा, मंत्र हे पांच मकार भोगमोक्षानिमित्त सेवन करतात. प्रथम द्वितीय तृतीय मकारांचा अप्रसिद्ध नामेंकरून व्यवहार करतात. इत्यादि वामतंत्राचा सकल व्यवहार या लोकापासून व परलोकापासून भ्रष्टकर्त्ता आहे. या प्रकारेंकरून कर्णच्छेदी जोगी व अवधूत गोसावी संन्यासी ब्राह्मणादि वाममार्गाचें सेवन करतात, परंतु लोकनिंदित आणि वेदनिंदित आहे ह्मणून गुप्त राखितात, फार बोलून काय वामतंत्राची रीति ऐकून म्लेंछाशीहि रोमाच होतात. असें निंदित वामतंत्र आहे. सर्व प्रकारेंकरून अभ्यक्षभक्षणादि बहुत निंदित मार्ग वामतंत्रामध्यें बोलिले आहेत. अतिनीच व्यवहार लिहिणें योग्य नाही ह्मणून विशेष प्रकार लिहिला नाहीं. सर्वथा वामतंत्र त्याज्य आहे. तसेंच नास्तिक मतही त्याज्य आहे. नास्तिकांचे साहा भेद आहेत. माध्यमिक, योगाचार, सौत्रांतिक, वैभाषिक, चार्वाक, दिगंबर. हे वेद प्रमाण मानीत नाहीत. त्यांचा आपआपणांत विलक्षण सिद्धांत आहे. माध्यमिक शून्यवादी आहेत. योगाचाराचे मतांत सर्व पदार्थ विज्ञानाहून भिन्न नाहींत. विज्ञानच तत्त्व आहे, व तें विज्ञान क्षणिक आहे, आणि सौत्रांतिक मतामध्यें विज्ञानाचा आकार बाह्य पदार्थावांचून होत नाहीं, ह्मणून विज्ञानाहून बाह्य पदार्थाचें अनुमान होतें. या प्रकारेंकरून सौत्रांतिक मतामध्यें बाह्य पदार्थ अनुमान प्रमाणाचे विषय आहेत. प्रत्यक्ष नाहींत आणि स्थिर नाहींत किंतु सर्व पदार्थ क्षीण आहेत. आणि वैभाषिक मतामध्यें बाह्य पदार्थ क्षणिक तर आहेत, परंतु प्रत्यक्ष प्रमाणाचे विषय आहेत, इतका भेद आहे. हीं चार मतें सुगताचीं आहेत आणि चार्वाकमतामध्यें पदार्थ क्षणिक नाहींत. परंतु त्यांच्या मतामध्यें देह आत्मा आहे आणि दिगंबराच्या मतामध्यें देह आत्मा नाहीं, देहाहून आत्मा भिन्न आहे. परंतु जितकें देहाचें

परिमाण आहे तितकेंच आत्म्याचें परिमाण आहे. या प्रकारेंकरून त्यांचा आपआपल्या मतामध्यें भेद आहे आणीकही त्यांच्या आपआपणामध्यें मतांची विलक्षणता बहुत आहे. परंतु सर्व वेदविरोधी आहेत ह्मणून नास्तिक आहेत. या कारणास्तव त्यांच्या मताचें उपपादन आणि खंडण विशेषेंकरून लिहिलें नाहीं. यद्यपि वाममार्ग व नास्तिकमताचे ग्रंथ संस्कृत आहेत तथापि वेदबाह्य आहेत. एवं वेदानुसार विद्येचीं प्रस्थानें अष्टादशच आहेत. आणीक ममटादिकृत जे साहित्यग्रंथ आहेत त्यांचाही कामशास्त्रामध्यें अंतर्भाव आहे. तसाच सकल काव्यांचाही कोणाचा कामशास्त्रामध्यें व कोणाचा धर्मशास्त्रामध्यें अंतर्भाव आहे. याप्रकारेंकरून अष्टादश प्रस्थान सर्व ब्रह्मज्ञानद्वारा मोक्षाचा हेतु आहे. त्यांत कोणी साक्षात् ज्ञानहेतु आणि कोणी परंपरा ज्ञानहेतु आहेत. हा तर्कदृष्टीनें सकल शास्त्रांचा निश्चय केला. यद्यपि उत्तरमीमांसेवांचून सर्व शास्त्रें जिज्ञासूला त्यक्त आहेत, हें शारीरकामध्यें सूत्रकार व भाष्यकारांनीं प्रतिपादन केलें आहे ह्मणून अन्य शास्त्रेंही मोक्षोपयोगी आहेत हें बोलणें संभवत नाहीं. तथापि सारग्राही दृष्टीकरून तर्कदृष्टीनें हा सार निश्चय केला.

॥ मू. ओं. ॥

पुनः विद्वान् प्रसिद्ध ऐकून ॥ त्याशी भेटला जाऊन आपण ॥
जो आपला निश्चय होता संपूर्ण ॥ करविला श्रुत तयाशीं ॥२२॥

टीकाः—गुरुद्वारा श्रवण केला जो अर्थ त्याविषयीं बुद्धीच्या स्थिरतेनिमित्त सकल शास्त्रांचा अभिप्राय विचारला तरीही पुनः संदेह उत्पन्न झाला कीं म्यां जो शास्त्राभिप्रायाचा निश्चय केला तोच आहे अथवा अन्य अभिप्राय आहे. कारण कीं तर्कदृष्टि कनिष्ठ अधिकारी आहे, ह्मणून वारंवार कुतर्केंकरून संदेह होतो. त्याचे निवृत्तीकरतां अन्य विद्वानांच्या निश्चयेंकरून आपल्या निश्चयाची एकता करण्याकरतां गेला.

मू. ओं.

मग तर्कदृष्टीचें ऐकून वचन ॥ ते बोलती सर्व बुधजन ॥ जें
तुवां आह्मांस केलें कथन ॥ तोच जाण मुख्य सिद्धांत ॥२३॥

असा सकळ संशय निरसून ॥ आणि अपरोक्ष ब्रह्म जाणून॥ सर्व जग जाणलें मिथ्यात्वें करून ॥ बंधमोक्ष जाण नसेची ॥ ॥ २४ ॥ मग शेष प्रारब्ध राहिलें असतां ॥ अशी इच्छा उपजली चित्ता ॥ जननी जनकसहित गृह तत्वतां ॥ पाहावें आतां सत्वर ॥ २५ ॥

टीकाः—ज्ञान्याचा सर्व व्यवहार अज्ञान्याच्या परी प्रारब्धेंकरून होतो हें पूर्वी बोलिलें आहे, ह्मणून इच्छा संभवते. आणीक कोठें शास्त्रांत असें लिहिलें आहे की ज्ञान्याशी इच्छा होत नाहीं, त्याचा हा अभिप्राय नाहीं कीं ज्ञान्याचें अंतःकरण पदार्थांच्या इच्छारूप परिणामाप्रत प्राप्त होत नाहीं. कारण कीं अंतःकरणाचे इच्छादि सहज धर्म आहेत. यद्यपि अंतःकरण भूतांच्या सत्वगुणाचें कार्य आहे तथापि रजोगुण तमोगुणसहित सत्वगुणाचें कार्य आहे. केवल सत्वगुणाचें कार्य असतें, तर चंचलस्वभाव अंतःकरणाचा झाला पाहिजे, तशीच कामक्रोधादि राजसी वृत्ति आणि मूढतादि तामसी वृत्ति कोणाच्या अंतःकरणाची न झाली पाहिजे, ह्मणून अंतःकरण केवल सत्वगुणाचें कार्य नाही, किंतु अप्रधान रजोगुणतमोगुणसहित सत्वगुणवान् भूतांपासून अंतःकरण उत्पन्न झालें, ह्मणून अंतःकरणाचे ठायीं तीन गुण राहातात. ते तीन गुण सर्वांच्या अंतःकरणाचे ठायीं समान नाहीत, किंतु न्यूनाधिक आहेत, ह्मणून गुणांच्या न्यूनअधिकतेकरून सर्वांचे विलक्षण स्वभाव आहेत. या प्रकारेंकरून तीन गुणांचें कार्य अंतःकरण आहे. जोंपर्यंत अंतःकरण आहे तोंपर्यंत रजोगुणाचा परिणामरूप इच्छेचा अभाव घडत नाही, ह्मणून ज्ञान्याशीं इच्छा होत नाहीं. याचा अभिप्राय हा आहे कीं अज्ञानी व ज्ञानी दोघांशी इच्छा समान होते, परंतु अज्ञानी तर इच्छादि आत्म्याचे धर्म जाणतो, आणि ज्ञान्याशी ज्या कालीं इच्छादि होतात त्या कालीं ज्ञानी इच्छादि धर्म आत्म्याचे आहेत असें जाणत नाहीं, किंतु काम संकल्प संदेह राग द्वेष श्रद्धा भय लज्जा इच्छादि अंतःकरणाचे परिणाम आहेत ह्मणून अंतःकरणाचे धर्म जाणतो. या प्रकारेंकरून इच्छादि होतात, परंतु आत्म्याचे धर्म इच्छादि ज्ञान्याशीं प्रतीत होत नाहात, ह्मणून ज्ञान्याच्या ठायीं इच्छेचा अभाव बोलि-

ला, असाच काया वाचा मनेंकरून जो व्यवहार ज्ञानी करतो तो सर्व आत्म्याचे ठायीं ज्ञान्याशीं प्रतीत होत नाहीं, किंतु सर्व क्रिया, काया वाचा मनाचे ठायीं आहे आणि आत्मा असंग आहे, हा ज्ञान्याचा निश्चय आहे, ह्मणून सर्व व्यवहार करीत असतांही ज्ञानी अकर्त्ता आहे, ह्मणून श्रुतीमध्यें बोलिलें आहे कीं ज्ञानोत्तर वर्तमान शरीराचे ठायीं कृत जें शुभाशुभ कर्म त्याचें फल पुण्यपाप त्याचा संबंध नाहीं. एवं प्रारब्धबलेंकरून अज्ञान्याच्या परी सर्व व्यवहार आणि त्याची इच्छा ज्ञान्याशीं संभवते; या प्रकारें शुभसंतति राजाचे तिघे पुत्र गृह त्यागून गेले त्या तिघां पुत्रांची कथा सांगितली. आतां पित्याची कथा सांगतों.

॥ मू. ओं. ॥

पुत्र गेले गृह त्यागून । तेणें पित्याचें चित्त अति खिन्न ॥ त्याशीं शून्य राज्य न त्यागवे जाण । आणि तीव्र वैराग्य पूर्ण नसेची ॥ २६ ॥

टीका:—तिघे पुत्र गृह त्यागून गेले तेव्हां राजाशीं तीव्र वैराग्याच्या अभावास्तव त्यांच्या वियोगाचें दुःख झालें आणि मंद वैराग्य झालें, ह्मणून विषयभोगाचें सुख होत नाही, आणि बाहेर निघण्याची इच्छा करावी तर पुत्र निघून गेले, ह्मणून शून्य राज्य सोडूं शकत नाही, ह्मणून दुःख झालें. जर तीव्र वैराग्य होतें तर शून्य राज्यही त्यागिता, तें तीव्र वैराग्य झालें नाहीं किंतु मंद वैराग्य झालें ह्मणून त्यागूं शकत नाही आणि भोगांचे ठायीं आसक्ति नाहीं ह्मणून उभय प्रकारें खेद झाला, मंद वैराग्याचें फल उपास्याची जिज्ञासा बोलिली आहे.

॥ मू. ओं. ॥

शुभसंततीचें थोर भाग्य ॥ त्याशीं प्रथम झालें मंदवैराग्य ॥ तेणें जिज्ञासा उपजली सांग ॥ कोण ध्येय चांग ध्याऊं आतां ॥ २७ ॥ मग श्रेष्ठ श्रेष्ठ बोलाऊन पंडित ॥ यथायोग्य आसन देऊन बैसवीत ॥ सर्वांना हा प्रश्न करित ॥ कीं निद्राजागृतिरहित देव कोणता ॥ २८ ॥ पुरुषार्थ प्राप्तीस्तव सकळ जन ॥

नित्य करितात ज्याचें आराधन ॥ आणि भक्तियान पुरुषाचें मन ॥ जो करीत रक्षण सर्वदां ॥ २९ ॥ ही पृथ्वीपतीची ऐकून वाणी ॥ तंव त्यांतून एक बोलत सुज्ञानी ॥ ऐक राया सांगतों तुजलागूनी ॥ असे सर्व देवांत मुकुटमणि वासुदेव ॥ ३० ॥ शिवविरंचि ज्याची सेवा करती नित्य ॥ जो परोपकारी आणि जाणे भक्तहित ॥ शंख चक्र गदा पद्म निश्चित॥ ज्याचे हस्तीं शोभत आयुधें चारी ॥ ३१ ॥ असा तो मंगलमूर्ति ॥ श्रीविष्णु कृपाळु निश्चिति ॥ निजसेवक जाणून चित्तीं॥ करित सर्वार्थीं कल्याण त्याचें ॥ ३२ ॥ शक्ति गणपति सूर्य शिव ॥ हे आज्ञांकित तयाचे सर्व ॥ असे भारत पद्मपुराणीं अभिनव ॥ आणि बोलती सर्व उपनिषदें ॥ ३३ ॥ श्रीविष्णूच्या स्वरूपापासून ॥ उपजत जग हें संपूर्ण ॥ पीडादि दुःख होतां दारुण ॥ करिती आराधन तयाचें ॥ ३४ ॥ नानारूपें अवतार धरीत॥सर्व देवांचें साह्य करीत ॥ ह्मणून विष्णूच पूजनीय दैवत ॥ त्यासम अन्य सेव्य नसे दुजा ॥ ३५ ॥ यद्यपि विष्णूचा शिव उत्तम भक्त॥ आहे असें ह्मणती निश्चित ॥ तथापि त्यास सेव्यरूप नाहीं प्राप्त ॥ रूप अमंगल शववत् शिवाचें ॥ ३६ ॥ यास्तव तयाचें ध्यान ॥ आह्मी नाहीं करित जाण ॥ भस्म डमरु गजचर्म प्रावर्ण ॥ करित धारण रुंडमाळा ॥ ३७ ॥ तो कोणाचें करील कल्याण ॥ तयाचा सुत तद्वत् जाण ॥ जो गणेश सर्व गणांचा गण ॥ रूप विलक्षण नरपशू जेवीं ॥ ३८ ॥ जे शठ हट्टे करून देवी ध्यात ॥ सेव्य जी तिच्या सम ते रूप धरितात ॥ निंदित अशुचि अति अपवित्र॥ गुण अगणित विचित्र पै ॥ ३९ ॥ कपट आणि दोषांची खाणी पूर्ण ॥ अस्वतंत्र पराधीन ॥ असें रूप पाहिजे ज्यालागून ॥ तो पशुवत् होऊन सेवा करो तियेची ॥ ४० ॥ हा भानु रात्रंदिवस भ्रमण करित ॥ एकस्थानीं निश्चल नाहीं रा-

ह्मत ॥ तत् उपासकही तसाच निश्चित ॥ भ्रमण करीत अ-
होरात्र ॥ ४१ ॥ ह्मणून अन्य सर्व देव त्यागून ॥ नित्य जागृ-
त सेवनीय एक हरि जाण ॥ नारद पंचरात्रीचे ठायीं पूर्ण ॥
पूजा ध्यान प्रकरण वर्णिलें बहु ॥ ४२ ॥

टीका—विष्णूशीं त्यागून प्रसिद्ध ज्या चार उपासना आहेत त्या एके-
काच्या निषेधेंकरून स्मार्तउपासनेचाही निषेध केला. कारण कीं, पांच देवां-
ची सम बुद्धि करून जी उपासना ती स्मार्तउपासना ह्मणतात. शिवादिक चार
देवांना विष्णुसमानता निषेधेंकरून स्मार्तउपासनेचाही अर्थात् निषेध केला.

॥ मू. ओं. ॥

शिवसेवकानें ऐकून वचन ॥ क्रोधयुक्त बोले फिरवून नयन ॥
हे राजन् ऐक माझें वचन ॥ ज्याविषयीं प्रमाण बहुत असे ॥
॥ ४३ ॥ अन्य कोण ह्मणावा शिवासमान ॥ जो जें मागे तें
देत त्यालागून ॥ हरीनें मागतां देत ऐश्वर्य आपण ॥ सर्व
त्यागून भस्म धारण करी ॥ ४४ ॥ या हेतूस्तव चर्म कपाल
धारण करीत ॥ समत्वें उत्तमाधम न विचारीत ॥ नग्न राह-
ण्याचा हेतु उपदेशित ॥ विषयीं सुख न होत वैराग्यसम॥४५॥
असें सदाव्रत आहे थोर ॥ काशीपुरींत जे मरती नारी नर ॥
ते पावती सायुज्यमुक्ति सत्वर ॥ गर्भवास दुस्तर न देखती ॥
॥ ४६ ॥ नर नारी सर्व शिवासमान ॥ ते दिव्यभोग पावत
संपूर्ण ॥ असा अद्वय उपदेश देत आपण ॥ लिंगदेह त्यागून
पावती ब्रह्म ॥ ४७ ॥ उंच निंच कांहीं न देखतां ॥ सर्वांशी
एकदाच मुक्ति देत तत्वतां ॥ शिवा समान नाहीं दाता। भक्ता
अभक्ताचा त्राता आहे जाण॥४८॥विष्णूस्वभाव आम्हाशीं आहे
श्रुत । जसे जगामध्यें जग प्राकृत ॥ तसे भक्त रक्षून अभक्त नाशीत॥
आहे प्रसिद्ध सर्वत्र जगतामध्यें ॥४९॥ हरिसेवक हरसेव्य पूर्ण॥
रामचंद्र रामेश्वर मानीत जाण॥स्कंदपुराणीं व्यास बोलिला आपण॥
हरि सेवक आणि हर सेव्य असे ॥५०॥ ह्मणेल कीं पद्मपुराण भार-

तांत । सर्व देवांहून हरि असे विख्यात ॥ तो भारत तात्पर्य नाहीं जाणत । जें अप्पय्यादीक्षित बोलिला तें ॥ ५१ ॥

टीकाः—वैष्णव ह्मणतात कीं भारतादि ग्रंथाचे ठायीं विष्णु सर्व देवांहीं पूज्य आहे तें घडत नाहीं. कारण कीं भारत ग्रंथाचें तात्पर्य पाहतांना शिवाचीच ईश्वरता प्रतीत होते हें अप्पय्यादीक्षित विद्वान याणें सकळ पुराण इतिहासांचें तात्पर्य लिहिलें आहे. तेथें भारतांत हा प्रसंग आहे,कीं अश्वत्थाम्यानें नारायणास्त्राचा आणि अग्नि अस्त्राचा प्रयोग केला तेव्हा बहुत सेनेचा संहार झाला. परंतु पंचपांडवांतील कोणीच मेला नाहीं. मग रथत्याग करून धनुर्वेद् गुरूचा धिक्कार करून वनांत चालिला, तेव्हां त्यास व्यास भगवान् भेटून बोलते झाले की हे ब्राह्मण तूं धनुर्वेदाचा आणि गुरूचा धिक्कार करूं नको, हे अर्जुन आणि कृष्ण दोघे नरनारायणरूप आहेत.त्यांनी शिवाचें पूजन बहुत केलें ह्मणून त्यांच्या भाक्ति अधिन होऊन यांच्या रथाचे अग्री राहिला आहे. याकरतां या दोघांवर प्रयोग केली जी शस्त्रास्त्रें त्यांच्या सामर्थ्याचा महादेव नाश करतो, या भारतप्रसंगेंकरून नारायण कृष्णाची विभूति महा देवाच्या कृपेस्तव उत्पन्न झाली हें सिद्ध होतें, या कारणास्तव विष्णु चरित्राचे जे प्रतिपादन ग्रंथ आहेत ते शिवाच्या अधिकतेचें प्रतिपादन कारितात. कारण कीं त्या ग्रंथांमध्यें विष्णु सेव्य बोलिला तो विष्णु भारतप्रसंगेंकरून शिवभक्त आहे ह्मणून ज्या शिवभक्तीनें विष्णु सेव्य होतो तो शिवच परम सेव्य आहे, या प्रकारेंकरून अप्पय्या दीक्षितानें सकल वैष्णव, ग्रंथेंकरून प्रतिपाद्य शिव बोलिला.

॥ मू. ओं. ॥

शिवप्रतिपाद्य सर्वांशीं ॥ भक्तांत उत्तमत्व गणिलें हरीशीं ॥ ईश देव पदें बोलिलीं सर्वांशीं ॥ परी महात्म्यहित शिवाशीं जाणावें॥५२

टीकाः—महादेव महेश शिवाशी ह्मणताहेत अन्याशीं देव ईश ह्मणतात.

मू. ओं.

शिवाहून भिन्न अशिव ह्मणावें । तें त्यागून शिव कल्याण जाणावें॥ ज्याचें जलशायी नाम वर्णिलें बरवें।तो जागे हें म्हणावें कसें पां॥५३

टीकाः—कल्याणाशीं शिव ह्मणतात, त्याहून भिन्न अशिव आहे. त्याचा असा अर्थ सिद्ध झाला कीं शिवाहून भिन्न अन्यदेवता अशिव म्हणजे अकल्याणरूप आहेत. त्या अकल्याणरूप देवतांचा त्याग करून कल्याणरूप शिवाशीं उपासावें.

॥ मू. ओं. ॥

विष पाहून सर्वांशीं भयउपजलें बहुत। तें कंठीं धरून निर्भय केले समस्त॥ ज्याचा पुत्र गणेश असें ह्मणतां निश्चित। विघ्नजाळ नाशीत तात्काळची॥५४॥ कार्यामध्यें असती जे गुण। ते सर्व कारणाचेच आहेत जाण। यास्तव विघ्न समूळ निर्दळण। शिवचि जाण करीत पैं॥५५॥ जन्म आणि मरण। दुःखरूप ह्मणती हें विघ्न। तेंही शिवध्यानेंकरून। समूळ जाण नासत॥५६॥ असा सदाशिव श्रेष्ठ देव। ह्मणून सेवनीय तोचि एक॥ समाधिसहित विवेक॥ जागत देव तेथें पैं॥५७॥ पाशुपततंत्राचेठायीं। जसा पूजा प्रकार वर्णिला पाहीं॥ तसें ध्यानादिकरून लवलाहीं॥ शिवपद पाही पावावें॥५८॥ नारदपंचरात्र मत मिथ्या जाण। त्याचें परिमल ग्रंथीं केलें खंडण। ह्मणून जो शिवसेवेंत चित्त लावील जाण। तो इच्छित पावेल पूर्ण पुरुषार्थ॥ ५९॥

टीकाः—नारदपंचरात्र मत सूत्रभाष्यामध्यें खंडित केलें आहे, तदनुसारी रामानुजादि नवीन वैष्णव त्यांचें मत कल्पतरूच्या टीका परिमलांत खंडण केलें आहे.

॥ मू. ओं. ॥

गणेश शिवपुत्र असें बोलिलें। आणि कारणगुण कार्यांत वर्णिले॥ हें ऐकून गणेश पूजक बोले। कोपें डोलविलें सिंहासन॥६०॥ हे राजन् ऐकें तूं यथार्थ। हे दोघेही मिथ्या निश्चित॥ सत्यसम वचन बोलतात। परि मिथ्याभूत सर्वथा पैं॥६१॥ गणेश शिवाचा पुत्र म्हणती। पराधीनता त्याचेठायीं वर्णिती॥ आतां याविषयीं ऐक कथा निश्चितीं। व्यासमुनी लिहिती पुराणीं पैं॥६२॥ त्रि-

पुर वधावया गेले सर्व। हरिहरसहित अधिकारी देव ॥ परी ग-णेश पूजिला नाहीं जंव । तंव त्रिपुर पराभव किंचित् नव्हेचा॥६३॥ पुनः पश्चात्ताप पाऊन पूर्ण । सर्वांनीं गणेश आराधिला जाण॥ तेव्हां त्रिपुराचें विध्वंसन। न लगतां क्षण झालें पैं ॥६४॥ समर्थ झाले ज्याचें करतां पूजन । सेवनीय योग्य हाचि एक जाण ॥ जसा राम दशरथनंदन । तसा विघ्नहरण शिवसुत पैं ॥६५॥ व्यासें गणेश पुराण केलें। त्यांत सर्वांचें कारण गणेश वर्णिलें ॥ ज्याच्या शुंडेतून हरिहर उपजले।विधिहरिशक्त्यादिक झाले तेथूनी ॥६६॥ जे क्षणमात्र ध्यान करिती मनांत । त्यांच्या सर्व विघ्नांचा नाश होत ॥ असा विघ्नहर निशिदिनीं जागत । भक्तिसहित निष्काम सेवा त्यातें ॥ ६७॥ शक्तीचा हेतु गणेश ऐकून। भगवतीचा भक्त उठिला गर्जून ॥ ऐक राजा माझें सत्यवचन । तिघे बोलती ते अप्रमाण असे सर्व ॥६८॥ हे राजन् सर्व देव शक्तीवांचून।प्रेत देहासम तुल्य जाण।असमर्थ ह्मणावेत शक्तिहीन ॥ते कसें कार्या जाण करतील पैं॥६९॥ ज्यांनीं शक्तीची बहुत केली उपासना । ह्मणून सकळ अधिकारी झाले जाणा ॥ हरिहर सूर्य आणि गजानन । यांचे ठायीं नानाप्रकारें देखिली शक्ति पैं ॥७०॥ जगामध्यें जिशी शक्ति ह्मणतात । तें भगवतीचें रूप जाण निश्चित ॥

टीका:—भगवतीचीं दोन रूपें आहेत. एक सामान्य एक विशेष सर्व पदार्थांमध्यें आपलें कार्य करण्याची जी सामर्थ्यरूप शक्ति तें भगवतीचें सामान्यरूप ह्मणावें, आणि ज्या अष्टभुजादिमूर्ति तें विशेषरूप ह्मणावें. सामान्यरूप शक्तीचे असंख्य अंश आहेत. ज्यांमध्यें शक्तीचा न्यून अंश ते अल्प शक्तिवान् असमर्थ ह्मणतात, आणि ज्यांमध्यें शक्तीचा अधिक अंश ते समर्थ ह्मणतात. विष्णुशिवादिकांचे ठायीं शक्तीचा अधिक अंश आहे ह्मणून समर्थ ह्मणतात. एवं भगवतीच्या सामान्यरूप शक्ति अंशाच्या अधिकतेकरून विष्णु शिव गणेश सूर्यांचा महिमा प्रसिद्ध आहे. जसें शरीर प्राणावांचून

अमंगल असतें तद्वत् सर्व देव शक्तीवांचून अमंगलरूप होतील ह्मणून ज्या शक्तीच्या अधिकतेकरून देवांचा महिमा प्रसिद्ध आहे. तो महिमा शक्तीचा आहे, देवांचा नाहीं. विष्णुशिवादिकांनीं भगवतीच्या सामान्यरूप शक्तीची अधिक उपासना केली ह्मणून त्यांचे ठायीं शक्तीचा अधिक अंश आहे. आतां जसें भगवतीचें निराकाररूप शक्तीचे अनंत अंश आहेत, तसे साकाररूपाचेही अनंत अंश आहेत. त्या साकार अंशांमध्यें कालिरूप प्रधान आहे आणि माहेश्वरी वैष्णवी सौरी आदिकरूनही प्रधान अंश आहेत, विष्णूशीं भगवतीच्या उपासनेकरून वैष्णवीनाम भगवतीच्या अंशाचा लाभ, तसेंच अन्य देवांना भगवतीच्या उपासनेकरून निज निज माहेश्वरीआदि अंशाचा लाभ झाला आहे, त्यांतही विष्णु आणि शिव हे भगवतीचे श्रेष्ठ भक्त आहेत. कारण कीं धात्याशीं ध्येयरूपाची प्राप्ति तो उपासनेचा परमावधि आहे. विष्णु आणि शिवाशीं उपासनेकरून ध्येयरूपाची प्राप्ति झाली ह्मणून श्रेष्ठ उपासक आहेत.

॥ मू. ओं. ॥

लक्ष कोट्यवधि जे अंश आहेत । त्यांचा पाशुपतांत विचार केला असे ॥७१॥ तिचा काली अंश तो प्रधान । माहेश्वरी आदि बहुत जाण ॥ हरिहर ब्रह्मादि तिचें करती ध्यान। तत्कृपेकरून निजांश प्राप्त झाले ॥७२॥ जेव्हां ध्याता ध्येयरूप होत पूर्ण । तेव्हां सिद्ध उपासना तूं जाण । हरिहरांची उपासना याप्रकारेंकरून । नरत्व त्यागून धरिला स्त्री वेष ॥७३॥ अमृतमथनाचे ठायीं । हरि मोहिनीस्वरूप झाला पाहीं ॥ शिवध्यान करितां ते समयीं । अर्ध शरीर देवीरूप झालें पैं ॥७४॥

टीका:—मथन करून अमृत प्रगट केलें, तेव्हां सुरासुरांचा विवाद निराकरण करण्याविषयीं विष्णु असमर्थ झाला. तेव्हां आपल्या उपास्यरूप भगवतीचें असें एकाग्र चित्तेंकरून ध्यान केलें कीं आपणच उपास्यरूपाप्रत पावता झाला, त्या रूपाच्या महात्म्येंकरून असुरही त्यास अनुकूळ झाले. तसें शिवानेंही समाधिमध्यें असें भगवतीचें ध्यान केलें कीं जेणेंकरून अर्ध शरीर

शिवाचें उपास्यरूप झालें, कारण विक्षेपास्तव समाधीचा अभाव होतो म्हणून सर्व शरीर शिवाचें उपास्यरूप झालें नाहीं. याप्रकारेंकरून सर्व देव भगवतीचे उपासक आहेत.

॥ मू. ओं ॥

भगवतीचे भक्त हरिहर पूर्ण । तत्सादृश उपासना करील कोण॥ तथापि जो महामायेचें करील ध्यान । तो पुरुषार्थ पूर्ण पावेल त्वरित ॥७५॥ असें अन्य साधन नाहीं जगांत । एकेचस्थानीं भोगमोक्ष होत । जगामध्यें जो भगवतीचा भक्त ॥ सर्वही भोगून न पावत गर्भवासा ॥७६॥ शिवकृततंत्रामध्यें ही रीति। वर्णिली शक्तीची भक्ति सुखदाती ॥ पंच मकार कोणी न त्यजिती । जे पुरातन सेविती बहुत पैं ॥७७॥ बलदेव आणि कृष्णदेव पूर्ण । प्रथमेचेंच सदां करतात पान ॥ आणीक जे श्रेष्ठ पुरातन । ते पंचही मकारसेवन करिती पैं ॥७८॥ त्या सेवनाचा विधि जो संपूर्ण । तो परोकारार्थ शिव बोलिला आपण॥जो मनीं धरील शिववचन । तो भोगमोक्ष पावत याच शरीरीं ॥७९॥श्री व्यासें केला भागवत ग्रंथ। उपपुराणीं कालीशी वर्णित ॥ भगवतीची-च भक्ति एक स्तवित । पूजाविधि समस्त बहुप्रकारें ॥८०॥ सकल भगवतीचे ध्याते आहेत । हरिहर सूर्य गणेशादि समस्त ॥ सर्व प्रथमा सेवून होत उन्मत्त। निमग्नमनें पूजित शक्ति सर्व ॥८१॥ जगज्जननी एक देवी जागृत॥तिच्या सेवनें परमानंद पावत ॥ भगवती माहात्म्य ऐकून सूर्यभक्त। क्रोधयुक्त बोलत एक मुनि ॥८२॥ ऐक राया माझें वचन यथार्थ । कोटी शपथ करून बो-लतों सत्य ॥ अतिपापिष्ट आणि नीच याचें मत। जें स्नेहयुक्त श्रवण करतोस तूं ॥८३॥ जे अवगुण बोलती जगतांत । ते उ-त्तम गुण लेखिती या मार्गांत ॥ जे मलीन मद्य तें म्हणती तीर्थ। आणि मांसाचें बोलत शुद्धनाम ॥८४॥ आणीक असे बोलती विपरीत । म्हणून शंभुतंत्र न सेवी मिथ्याभूत ॥ दक्षिण संप्र-

दाय जो निश्चित । यद्यपि सर्व पूजित श्रेष्ठ ह्मणूनी ॥८५॥ तथापि सर्व अंध भानूवांचून । सर्वांचें जेथें बद्ध आहे मन ॥ भानु करीत सर्वांचें प्रकाशन । त्यावांचून होत सर्व अंधकार॥८६ अन्य प्रकाशक जे जगांत आहेत । ते सूर्याचेच अंश निश्चित॥ भानुसमान कोणी न करी हित । स्वतःभ्रमण करीत परहितार्थ ॥८७॥ सर्व कार्य होत कालाधीन । तो त्रिप्रकार बोलती सुज्ञ ॥ भूत भावी वर्तमान । ही क्रिया पूर्ण होत सूर्यगतीनें ॥८८ एवं सकल भानूपासून उपजत । ज्याच्या कोपें सर्वही भस्म होत ॥ त्या भानूचीं स्वरूपें दोन आहेत । साकार निराकार निश्चित जाण तूं ॥८९॥ निराकार म्हणती जो प्रकाश । व्यापक जाण नामरूपांस ॥ तो एक अधिष्ठान सर्वांस । न जाणतां त्यास जग विवर्त होत पैं ॥९०॥ हे राजन् अहंभानु अशी। जरी वृत्ति उदय पावेल निश्चयेशीं ॥ तिच्याठायीं प्रगटून बिंबरूपाशीं । संपूर्ण तमाशीं करित नाश ॥९१॥

टीकाः—सूर्याचीं दोन रूपें आहेत. एक निराकार प्रकाश, दुसरा साकार प्रकाश. त्यामध्यें निराकार प्रकाश सर्व नामरूपाच्या ठायीं व्यापक आहे. ज्याचा वेदांती भातिशब्देंकरून व्यवहार करतात तो निराकार प्रकाश सूर्याचें सामान्यरूप आहे. सर्व जगताचें अधिष्ठानही तोच आहे. त्याच्या अज्ञानेंकरून जगद्विवर्त भान होतें. तो निराकार प्रकाश अंतःकरण वृत्तिचे ठायीं प्रतिबिंबसहित ज्ञान ह्मणजे अहंभानु अशी अंतःकरणाची वृत्ति प्रकाशेंकरून प्रतिबिंबसहित होते तेव्हां अज्ञाननिवृत्तिद्वारा जगद्विवर्ताची निवृत्ति होते.

॥ मू. ओं. ॥

आतां एक साकार रूप त्याचें । दिनोदयीं तेज प्रकाशत ज्याचें । आणीकही बहुत अंश आहेत तयाचे । चंद्रनक्षत्रादि साचे नानाविध पैं ॥९२॥ या प्रकारें दाखविला भानु द्विविध । आणि जाणविला ज्ञेयध्येयाचा भेद ॥ असेंच वर्णिती सकळ वेद ॥ ज्ञानरूप अगाध बोलती सत्य ॥ ९३ ॥

टीकाः—निराकार साकार भेदेंकरून भानूचीं दोन रूपें आहेत त्यामध्यें निराकाररूप ज्ञेय आणि साकाररूप ध्येय आहे, यासच वेदांतामध्यें निर्गुण-सगुण भेदेंकरून दोन प्रकारचें ब्रह्म ह्मणतात.

॥ मू. ओं. ॥

जयाच्या ठायीं कधींही । तमादिकांचा लेशही नाहीं । एवं पाहून त्याशी सर्वही । जागती जन पाहीं स्वस्वकर्मीं ॥९४॥ असा निद्रिस्त नसून सदां जागृत। त्याचें ध्यान करतां तम नासत ॥ अन्य देव जागे असें बोलतात । ते सर्व विवाद मिथ्याभूत जाण तूं।९५। याप्रकारें पांच उपासक बोलिले।स्वकीय गुण पराचे पराचे अवगुण वर्णिले । आणीक पंडितांनीं आपलें। भिन्नभिन्न कथिलें निजमत ॥९६॥

टीकाः—जसे पांच उपासक परस्पर विरुद्ध वचन बोलतात, जसें या पांचांचें परस्पर विरुद्ध मत आहे. तसेंच स्मार्त जे पंडित पांच देवांचे ठायीं भेदबुद्धि करीत नाहींत त्यांचें मतही त्या सर्वांहून विरुद्ध आहे. कारण वैष्णवाचें असें मत आहे कीं विष्णुसमान अन्य देव नाहीं. सर्व विष्णूचे भक्त आहेत आणि विष्णूचीं जीं रामकृष्णनारायणादि नामें आहेत, त्या नामासमान अन्य देवांचीं नामें जो जाणेल तो नामापराधि आहे त्यास रामकृष्णादि नाम उच्चारणाचें यथार्थ फल होत नाहीं. तसेंच शैवमतांत शिवासमान अन्य देव नाहीं, आणि शिवनामोच्चारणाचें फल विष्णुनामोच्चारणानें होत नाहीं. या प्रकारेंकरून सर्वांच्या मतांमध्यें आपआपल्या उपास्य देवांसमान अन्य देव नाहींत. आणि स्मार्तमतामध्यें सर्व देव समान आहेत ह्मणून त्यांचें मत पांचांहून विरुद्ध आहे. तसेंच सांख्य, पातंजल, न्याय, वैशेषिक, पूर्वमीमांसा व उत्तरमीमांसा या साहा शास्त्रांचेंही मत परस्पर विरुद्ध आहे. कारण कीं, सांख्य शास्त्रामध्यें ईश्वराचा अंगीकार नाहीं. योगनिरपेक्षप्रकृतिपुरुषविवेकज्ञानेंकरून मोक्ष मानतात. आणि पातंजलशास्त्रामध्यें ईश्वराचा अंगीकार व समाधिकरून मोक्ष मानतात हा विरोध आहे. न्यायमतामध्यें चार प्रमाणें आणि वैशेषिक मतामध्यें दोन प्रमाणें मानतात हा विरोध आहे. आणि कही

आपआपणांत बहुत विरोध आहेत. जिज्ञासूला अपेक्षित नाहींत म्हणून लिहिले नाहींत. तद्वत पूर्वमीमांसेमध्यें ईश्वराचा अंगीकार नाहीं, आणि मोक्षरूप नित्य सुखाचा अंगीकार नाहीं. किंतु कर्मजन्य विषयसुखच पुरुषार्थ आहे, आणि उत्तरमीमांसेमध्यें ईश्वराचा व मोक्षाचा अंगीकार आहे. विषयसुख पुरुषार्थ नाहीं, आणि उत्तरमीमांसेचें मत या ग्रंथामध्यें स्पष्टच आहे. सर्व शास्त्रांचें मत याहून विरुद्ध आहे आणि अन्य शास्त्रांमध्यें भेदवाद आहे. यामध्यें भेदाचें खंडण आणि प्रतिपादन आहे. या प्रकारेंकरून सकल शास्त्रांचे सिद्धांत परस्पर विरुद्ध आहेत.

॥ मू. ओं. ॥

राजानें हें विरुद्ध वचन ऐकून।त्याशी संशय उपजला नवीन॥ यामध्यें सत्य बुध बोलतो कोण । बोलती युक्तिप्रमाण सर्वही सारिखे ॥९७॥ असा संशयशोकेंकरून दुःखित । कोण उपास्य हें न कळे निश्चित ॥ ही चिंता उपजली हृदयांत। कीं कोणाप्रत निज संदेह सांगूं पै ॥९८॥ जगीं जे पंडित शास्त्रनिपुण॥ ते बोलती हें विरुद्ध ऐकून ॥ अशी चिंता बहुकाळ असतां पूर्ण। तवं तर्कदृष्टि येऊन भेटला पैं ॥९९॥ ते उभयतां परस्परांतें आलिंगीत। मग ज्या प्रकारें पुत्रापित्याची रीत ॥ पुत्रें नमितां येरु आशीर्वाद देत। आसनीं बैसवित समीति ॥१००॥ निजपिता चिंतेसहित पाहून । तर्कदृष्टि बोलत वचन ॥ हे तात चित्तीं चिंता आहे कोण । प्रसन्न वदन न देखों पैं ॥१॥ राजानें पुत्राचें वचन ऐकून। तयाशीं सर्वही केलें निवेदन ॥ चिंतेचा हेतु कराविला श्रवण। उपास्य कोण हें तत्व न कळेची ॥ २॥ तर्कदृष्टीनें पित्याचें वचन ऐकतां॥बोले शुभसंततीशीं सुखदाता। कारणरूप उपास्य जाण तत्वतां। नामें त्याचीं पाहतां अनंत असती ॥३॥ कार्यरूप तुच्छ जाण निश्चित। हा देवाचा मुख्य सिद्धांत ॥ व्यासें इतिहास पुराण वर्णिले बहुत । त्यांत हाच सिद्धांत अन्य नाहीं ॥ ४ ॥ मनामध्यें वर्म न जाणून पंडित ।

परस्पर करती मतें खंडित ॥ नीलकंठ बुद्धिमान् पंडित । ग्रंथ भारत टीका कर्ता जो ॥५॥ तेणें भारत टीकेचे ठायीं । प्रथमच हा प्रसंग लिहिला पाहीं ॥ आणि श्रुति सिद्धांत यथार्थही । वर्णिला ते ठायीं अतिउत्तम ॥ ६ ॥

टीका:—यद्यपि सकल पुराणांचा कर्ता एक व्यास आहे, तेणें स्कंदपुराणामध्यें शिवाचे स्वतंत्रतादि ईश्वरधर्म बोलिले, आणि अन्य देवांना शिवकृपेंकरून सर्व विभूतींची प्राप्ति बोलिली ह्मणून जीवधर्म बोलिले, तसें विष्णुपुराण व पद्मपुराणामध्यें विष्णूची ईश्वरता बोलिली. तशीच कोणाची पुराणामध्यें, कोणाची उपपुराणामध्यें, विष्णुशिवांहून भिन्न जे गणेशादि त्यांना ईश्वरता बोलिली, या प्रकारेंकरून व्यासवाक्यांचे ठायीं विरोध प्रतीत होतो. त्याचें हें समाधान आहे कीं सर्वही ईश्वरच आहे. ज्या प्रकरणामध्यें अन्य देवांची निंदा आहे त्या निंदेकरून त्या उपासनेच्या त्यागाविषयीं व्यासांचा अभिप्राय नाहीं, किंतु वैष्णवपुराणामध्यें शिवादिकांची निंदा आणि विष्णूची स्तुति ती विष्णुउपासनेविषयीं प्रवृत्तीचा हेतु आहे. तशीच शैवपुराणामध्यें विष्णुआदिकांची निंदा ही त्यांच्या उपासनेच्या त्यागार्थ नाहीं, किंतु त्यांची निंदा शिवउपासनेविषयीं प्रवृत्यर्थ आहे. जर एक प्रकरणामध्यें अन्याची निंदा त्यागाकरतां ह्मणावी तर सर्व उपासनेचा त्याग होईल, ह्मणून अन्याची निंदा एकाच्या स्तुत्यर्थ आहे. त्यागार्थ नाहीं, याशीं दृष्टांत सांगतों. वेदामध्यें अग्निहोत्राचे दोन काल बोलिले आहेत. एक सूर्योदयाहून प्रथम, दुसरा सूर्योदयानंतर, त्यामध्यें उदयकालाच्या प्रसंगांत अनुदयकालाची निंदा आणि अनुदयकालाच्या प्रसंगांत उदयकालाची निंदा आहे. त्या प्रसंगीं निंदेचें तात्पर्य त्यागाविषयीं असतें तर दोन्ही कालांत होमाचा त्याग होईल. आणि नित्यकर्माचा त्याग संभवत नाहीं. ह्मणून उदयकालाच्या स्तुतीकरतां अनुदयकालाची निंदा आणि अनुदयकालाच्या स्तुतीकरतां उदयकालाची निंदा आहे. तसेंच एकाच्या उपासनाप्रसंगामध्यें अन्याची निंदा एकाच्या स्तुतीविषयीं आहे, अन्याच्या निंदेविषयीं नाहीं. जसें शाखाभेदेंकरून कोणी उदयकालामध्यें होम करतात, आणि कोणी अनुदयकालामध्यें करतात. दोघांशीं फल समान

होतें. तद्वत् इच्छाभेदेंकरून पंचदेवांतून कोणी एकाची उपासना केली असतां त्या सर्व उपासकांना ब्रह्मलोक प्राप्ति होते. तेथें भोग भोगून विदेहमोक्ष होतो, यद्यपि विष्णुआदिकांच्या उपासनेकरून वैकुंठादिलोकांची प्राप्ति पुराणामध्यें बोलिली, न ब्रह्मलोकाची तथापि उत्तम उपासक विदेहमुक्तीचे अधिकारी आहेत, ह्मणून ते सर्व देवयानमार्गेकरून ब्रह्मलोकींच जातात, परंतु एकच ब्रह्मलोक विष्णुउपासकाशीं वैकुंठरूप प्रतीत होतो, आणि तेथील सर्व लोक चतुर्भुज प्रतीत होतात आणि आपणही चतुर्भुज होतो, तसे शिवउपासकाशीही शिवलोक प्रतीत होतो. आणि तेथील सर्व लोक त्रिनेत्रस्वरूप आपणासहित प्रतीत होतात, या प्रकारें सर्व उपासकांना ब्रह्मलोकच आपल्या उपास्यस्वरूपेंकरून तत्तदाकार प्रतीत होतो, कारण असा नियम आहे कीं देवयानमार्गावांचून अन्य मार्गेकरून जो जातो त्याचे संसारामध्यें आगमन होत, आणि देवयानमार्ग एक ब्रह्मलोकाचाच आहे, ह्मणून विदेहमोक्षायोग्य उपासक सर्व ब्रह्मलोकासच जातात. त्या ब्रह्मलोकाचे ठायीं असा अद्भुत महिमा आहे कीं, उपासकांच्या इच्छेनुसार सर्व सामग्रीसहित हा ब्रह्मलोकच त्यांस प्रतीत होतो. या प्रकारेंकरून पांच देवांच्या उपासनेचें सम फल होतें. याविषयींही शंका होते कीं पांच देवांचीं नामरूपें भिन्न भिन्न आहेत आणि ईश्वर एक आहे. एक ईश्वराशीं नानारूपें संभवत नाहींत, त्यांचें समाधान सांगतों. सत्यपणेंकरून नामरूप कांहीं परमात्म्याचे ठायीं नाहीं. मंदबुद्धि पुरुषांना उपासनेकरतां नामरूपरहित परमात्म्याचें मायाकृत कल्पित नामरूप शास्त्रानें बोलिलें आहे. ह्मणून एक परमात्म्याचे ठायीं मायाकृत कल्पित नाना नामरूपें संभवतात. या प्रकारेंकरून सर्व पुराणवाक्यांचा विरोध निवृत्त होतो, आणि पुराणवाक्यांचे ठायीं विरोधशंकेचें मुख्य समाधान असें आहे कीं विष्णु शिव गणेश देवी सूर्य इत्यादि जीं नामें आहेत तीं सर्व कारणब्रह्माचीं आणि कार्यब्रह्माचींही आहेत. जसें मायाविशिष्टास कारणब्रह्म बोलिलें आणि हिरण्यगर्भ कार्य आहे परंतु त्यासही ब्रह्म ह्मणतात, या प्रकारेंकरून कारणब्रह्मास विष्णु शिव गणेश देवी सूर्यादि पदें बोधन करतात आणि कार्यब्रह्मासही बोधन करतात. असे पांच पदांचे जे नारायण नीलकंठ शक्ति भानु इत्यादि अनंत प-

र्थक आहेत; ते सर्व कारणब्रह्म आणि कार्यब्रह्म दोघांचें बोधन करतात. कोठें कारणब्रह्माचें व कोठें कार्यब्रह्माचें प्रसंगानुसार बोधन करतात, जसें सैंधवपद अश्व व लवण या दोघांचें बोधन करतें. भोजनप्रसंगाचे ठायीं सैंधवपद लवणाचें बोधन करतें आणि गमनप्रसंगाचे ठायीं सैंधवपद अश्वाचें बोधन करतें. तसें विष्णुपुराणामध्यें नारायणादि पदें कारणब्रह्माचीं बोधक आहेत, आणि शिव गणेश देवी सूर्यादि पदें कार्यब्रह्माचीं बोधक आहेत. ह्मणून वैष्णवग्रंथामध्यें विष्णूची स्तुति आणि शिवादिकांची निंदा येणेंकरून व्यासाचा हा अभिप्राय आहे कीं कारण ब्रह्म उपास्य आहे आणि कार्यब्रह्म उपास्य नाहीं. तसेंच स्कंदपुराणादि शैवग्रंथाचे ठायीं शिवमहेशादि पदें कारणब्रह्मबोधक आणि विष्णु गणेश देवी सूर्यादि पदें कार्यब्रह्म बोधक आहेत, ह्मणून त्यामध्यें कारणब्रह्माची स्तुति आणि कार्यब्रह्माची निंदा आहे. तसेंच गणेशपुराणामध्यें गणेशपद कारणब्रह्माचें वाचक आणि विष्णु शिवादि पदें कार्यब्रह्मवाचक आहेत ह्मणून कारणाची स्तुति आणि कार्याची निंदा आहे. तसेंच काली पुराणामध्यें कालिआदिकरून जीं पदें तीं कारणब्रह्मबोधक आणि विष्णु शिवादि पदें कार्यब्रह्मबोधक आहेत, ह्मणून कारणाची स्तुति आणि कार्याची निंदा आहे. तसेंच सौरपुराणामध्यें सूर्यभानु इत्यादिपदें कारणब्रह्मबोधक आहेत ह्मणून त्यांची स्तुति आणि अन्य पदांनीं जें बोध्य कार्यब्रह्म त्याची निंदा आहे. या प्रकारेंकरून सर्व पुराणांमध्यें कार्यकारण संज्ञारूप संकेतांचा भेद आहे उपादेय, हेय, जो अर्थ त्याचा भेद नाहीं, सकल पुराणामध्यें कारण ब्रह्माची उपासना उपादेय म्हणजे ग्रहण आहे, आणि कार्याची उपासना हेय ह्मणजे त्याज्य आहे. या कारणास्तव सर्व पुराणें एककारण ब्रह्माची उपास्यता बोधन करतात. त्यांचा आपसांत विरोध नाहीं. यद्यपि चतुर्भुज त्रिनेत्र वक्रतुंड अष्टभुजादि मूर्तीं मायेचा परिणाम आणि चैतन्याचा विवर्त आहेत म्हणून कार्य आहेत, आणि त्यांचीच उपासना बोलिली आहे. तथापि त्या चतुर्भुजादि मूर्तींचें मायाविशिष्ट जें तें कारण आहे, त्याचा विचार करून पाहातां भेद नाहीं. म्हणून त्या आकाराचा बाध करून कारणरूपतेकरून त्यांच्या उपासनेविषयीं तात्पर्य आहे, कारण कीं आकार कार्य आहे, म्हणून तुच्छ आहे.

आणि कारण सत्य आहे. आणि ज्याची मंद प्रज्ञा आकाराचे ठायीं स्थित होते त्यानें शास्त्रोक्त आकाराचीच उपासना करावी. तेणेंकरून त्याची प्रज्ञा निश्चल होऊन कारणब्रह्म उपासनेच्या ठायीं स्थिति होईल. आतां कारण-ब्रह्म उपासनेचा प्रकार सांगतों. ब्रह्म जगताचें कारण आहे. सत्यकाम सत्य-संकल्प सर्वज्ञ स्वतंत्र सर्वांचें प्रेरक कृपालु आहे. असें ईश्वरधर्माचें चिंतन करावें. मूर्तिचिंतनाविषयीं शास्त्राचें तात्पर्य नाहीं. आणि अनेक मूर्ति ज्या शास्त्रामध्यें लिहिल्या आहेत, त्या उपासनेनिमित्त नाहींत, किंतु सर्व मूर्ति कारणब्रह्माचें उपलक्षण आहे. जें ज्याच्या एकदेशाचे ठायीं असतें आणि कदाचित् असतें आणि व्यावर्तक असतें तें उपलक्षण ह्मणावें, जसें काकवान् देवदत्ताचें गृह आहे. या वाक्यामध्यें देवदत्ताच्या गृहाचें काक उपलक्षण आहे. कारण कीं गृहाच्या एक देशाचे ठायीं काक असतो. आणि कदाचित् असतो सर्वदा नाहीं. आणि अन्य गृहांहून देवदत्तगृहाचा व्यावर्तक आहे. तशी जगत्कारण ब्रह्माच्या एक देशाच्या ठायीं मूर्ति असते आणि कदाचित् असते आणि चतुर्भुजादि मूर्ति कारणब्रह्माचेच ठायीं आहे. अन्य ठायीं नाहीं. ह्मणून व्यावर्तक होण्यास्तव उपलक्षण आहे. उपलक्षणाचें हें प्रयोजन आहे, कीं विशेष्य वस्तूच्या स्वरूपाचें ज्ञान होतें, जसें काकापासून देवदत्तगृहाचें ज्ञान होतें अन्य प्रयोजन काकापासून होत नाहीं. तसेंच चतुर्भुजादि आकारापासून निराकार कारणब्रह्माचें ज्ञान उपासनेनिमित्त मूर्ति प्रतिपादनाचें प्रयोजन आहे, अन्य नाहीं. आणि मंदप्रज्ञावान् शास्त्राभिप्राय न समजून त्या आकाराचे ठायीं आग्रह करतात, आणि शालक सारमेय न्यायेंकरून परस्पर कलह करतात, याचा अर्थ सांगतों, कीं स्त्रियेच्या भावाचें नाम शालक आणि कुत्र्यास सारमेय ह्मणतात, दृष्टांतास न्याय ह्मणतात, एकाच्या शालकाचें नाम उत्फालक आणि शालकाच्या शत्रूचें नाम धावक होतें. आणि त्याच्याच घरच्या कुत्र्याचें नाम धावक आणि दुसऱ्या घरच्या कुत्र्याचें नाम उत्फालक होतें. आणि त्या पुरुषाची स्त्री प्रथमच गृहीं आली होती. तेथें दोन्ही कुत्रे आपसांत भांडूं लागले तेव्हां स्त्रीचा पति व श्वशूरादि उत्फालकाशी शिव्या देऊन आणि आपल्या धावकाची स्तुति करते झाले. तेणेंकरून त्या स्त्रीशीं अशी भ्रांति झाली कीं,

माझ्या भावाशीं शिव्या देतात, आणि त्याच्या शत्रूची अधिकता वर्णन करतात. ह्मणून दुःखित होत्साता भर्त्यापाशीं क्लेश करती झाली, असा त्यांचा अभिप्राय जाणल्यावांचून समानसंज्ञेंकरून भ्रमानें स्त्रीशी क्लेश झाले, तसें वैष्णवग्रंथांचे ठायीं शिवादि नामेंकरून कार्यब्रह्माची निंदा केली हा अभिप्राय न जाणून शैवादि दुःखित होतात आणि शिवपुराणाचे ठायीं विष्णु आदिनामेंकरून कार्यब्रह्माची निंदा न जाणून वैष्णव दुःखी होतात आणि सकल पुराणांचा हा अभिप्राय आहे कीं कारणब्रह्म उपास्य आहे व कार्यब्रह्म त्याज्य आहे, मायाविशिष्ट चैतन्य कारणब्रह्म ह्मणतात. मायाकृत कार्यविशिष्ट चैतन्य कार्यब्रह्म ह्मणतात, हा अर्थ भारतटीकेंत आरंभींच लिहिला आहे, आणि सर्व वेदांताचा हाच सिद्धांत आहे.

॥ मू. ओं. ॥

राजानें श्रवण करतां पुत्रवचन। हृदयीं किंचित् सुख झालें उत्पन्न॥ पुनः तेणें पुत्राशीं केला प्रश्न। शास्त्रें परस्परविरुद्ध कां बोलती पैं ॥७॥ त्यामध्यें कोणतें सत्य। तें सत्वर सांगे मजप्रत॥ ज्याचा यथार्थ पाहतां अर्थ। ग्रहण होत बुद्धीशीं ॥८॥ तर्कदृष्टीनें पित्याचें ऐकून वचन। उत्तर देतसे परम प्रमाण॥ उत्तरमीमांसा उपदेश पूर्ण। विरुद्ध लेश जाण नाहीं जेथें ॥९॥ पंचशास्त्रें तीं वेदविरुद्ध। म्हणून जाणावीं तीं अशुद्ध॥ किंचित् वेदानुसार प्रसिद्ध। परि अधिकारी मंद सेविती तेंची ॥११०॥

टीकाः—मूळ ओवींत किंचित् सुख झालें, याचा असा अभिप्राय कीं, पुराणांतील विरोधशंकेचा नाश झाला तेणेंकरून सुख झालें परंतु षट्शास्त्रांची परस्पर विरोधशंका नासली नाहीं ह्मणून किंचित् सुख झालें. असें ह्मटलें. आतां त्या शास्त्रांविषयीं प्रश्न केला त्याचें उत्तर सांगतों. यद्यपि सकलशास्त्रांचे कर्ते सर्वज्ञ आहेत. सांख्याचा कर्ता कपिल, पातंजलाचा कर्ता पतंजलि, न्यायाचा कर्ता गौतम, वैशेषिक शास्त्राचा कर्ता कणाद, पूर्वमीमांसेचा कर्ता जैमिनी, उत्तरमीमांसेचा कर्ता व्यास, या सर्वांचें माहात्म्य प्रसिद्ध आहे. ह्मणून यांचीं वचनरूप शास्त्रेंही सर्वसमान आणि प्रमाण असावीं, तथापि सर्व बा-

सर्वांमध्यें प्रबल प्रमाण वेदवाक्य आहे. कारण कीं वेदाचा कर्ता सर्वज्ञ ईश्वर आहे. त्याचे ठायीं भ्रमसंदेह विप्रलिप्सादोष संभवत नाहींत. आणि शास्त्रांचे कर्ते जीव आहेत, ह्मणून त्यांचे ठायीं भ्रमादि दोषांचा संभव आहे. यद्यपि शास्त्रकारहि सर्वज्ञच आहेत, तथापि त्यांना सर्वज्ञता योगमाहात्म्येंकरून प्राप्त आहे. ह्मणून युंजान योगी आहेत आणि ईश्वराशीं सर्वज्ञता स्वभावसिद्ध आहे, ह्मणून युक्त योगी आहे. ज्याशीं चिंतनेंकरून पदार्थांचें ज्ञान होतें तो युंजान योगी ह्मणावा, ज्यासी एकदाच सर्व पदार्थ अपरोक्ष प्रतीत होतात तो युक्तयोगी ह्मणावा. असा ईश्वर आहे. युक्त योगी कृत वेदवचन प्रबल आणि युंजान योगीकृत शास्त्रवचन दुर्बल आहे ह्मणून वेदाशीं जें अनुकूल तेंच शास्त्रप्रमाण आणि वेदविरुद्ध अप्रमाण आहे. पांच शास्त्रें ज्या प्रकारेंकरून वेदविरुद्ध आहेत तो प्रकार शारीरकादि ग्रंथांचे ठायीं स्पष्ट आहे. आणि उत्तरमीमांसा कोण्या अंशाचे ठायीं वेदविरुद्ध नाहीं. ह्मणून प्रमाण आहे आणि अन्य शास्त्रेंही कोणी अंशाचे ठायीं वेदासार पाहून मंदबुद्धि त्याचे ठायीं विश्वास करतो. परंतु बहुत अंशाचे ठायीं वेदविरुद्ध आहेत. ह्मणून त्याज्य आहेत, जर कांहीं अंशाचे ठायीं वेदानुसार होण्यास्तव उपादेय असावें, तर जैनशास्त्रही अहिंसा अंशाचे ठायीं वेदानुसार आहे ह्मणून तेंही उपादेय झालें पाहिजे, परंतु तें त्याज्य आहे, उपादेय नाहीं, यद्यपि सुगत ईश्वराचा अवतार आहे त्यास बुद्ध ह्मणतात. त्याचें वचन वेदासमान प्रमाण झालें पाहिजे, तथापि बुद्धअवतार विप्रलिप्सानिमित्तास्तव झाला ह्मणून त्याचें वचन सर्वथा अप्रमाण आहे, वंचनेच्या इच्छेशीं किंवा ठकविण्याच्या इच्छेशीं विप्रलिप्सा ह्मणावी. या कारणास्तव सर्वांशाचे ठायीं वेदानुसार उत्तरमीमांसाच सर्वथा मुमुक्षूशीं उपादेय आहे, यद्यपि उत्तरमीमांसा व्यासकृत सूत्ररूप आहे त्याचें व्याख्यान बहुतानीं बहु प्रकारेंकरून केलें. तथापि शंकरकृत जें व्याख्यान तेंच वेदानुसार आहे. अन्य वेदानुसार नाहीं. हें पंचम तरंगामध्यें प्रतिपादन केलें आहे. ह्मणून अन्य पंचशास्त्रें अप्रमाण आहेत. आणि या तरंगामध्यें सर्व शास्त्रें मोक्षोपयोगी आहेत, असें जें बोलिलें तें तर्कदृष्टीच्या सारग्राही विवेकास्तव बोलिलें. जसें कोणाच्या शत्रूनें त्यास शस्त्र मारलें; तेणें रुधिर निघून दैवगतीनें रोग होता तो निवृत्त झाला. तेव्हां सा-

रग्राही पुरुष शस्त्रघाताचा उपकार मानतो, तसें अन्य शास्त्रानें कोणत्याही रीतीकरून अंतःकरणशुद्धि आणि निश्चलता झाली असतां पुरुष निवृत्त होऊन वेदानुसार निश्चय करील तर मोक्ष होईल आणि सर्वथा त्याचे ठायीं आग्रह करील तर अंधगोलांगुल न्यायेंकरून अनर्थ प्राप्त होईल. ह्मणून सकल शास्त्रें त्यागून अद्वैतव्याख्यानरीतीकरून उत्तरमीमांसा उपादेय आहे अंधगोलांगुल न्याय कसा तो सांगतों. कोणी एक धनिकाचा पुत्र चोरानें वनामध्यें नेऊन अळंकार घेऊन नेत्र फोडून सोडून दिधला. तेव्हां तो रुदन करूं लागला. मग त्या बाळकास निर्दय वंचक पुरुष भेटला. त्यानें उन्मत्त बैलाचें पुच्छ हातांत दिधलें, आणि सांगितलें कीं हें पुच्छ सोडूं नको. तुझ्या ग्रामामध्यें हा तुजला नेईल. तो दुःखी बालक त्या वचनाचे ठायीं विश्वास करून दुःखानुभव करून नष्ट झाला. तसे विषयचोर विवेकनेत्र फोडून संसारवनामध्यें सोडितात. तेथें भेदवादी निर्दय वंचक अन्य शास्त्रसिद्धांताचे ठायीं आग्रह करवून असें ह्मणतात कीं आमचा उपदेशच तुजला परमसुखाचा हेतु होईल. हा उपदेश सोडूं नको. त्या वाक्याचे ठायीं विश्वास करून पुरुषार्थ सुख न पावून जन्ममरण महादुःखाचा अनुभव करतात, ह्मणून अन्य शास्त्रें त्याज्य आहेत. ॥ मू. ओं. ॥

एवं शुभसंतति राजा आपण । तर्कदृष्टीचें वचन ऐकून ॥ संशय शोक सकळ निरसून । पावला संपूर्ण कुशल पैं ॥११॥ कारण ब्रह्माची उपसना पूर्ण । करी बहुत चित्त स्थिर करून । तर्कदृष्टि निजगुरु जाणून । राजसमाज संपूर्ण अर्पित त्याशीं ॥१२॥

टीकाः—यद्यपि तर्कदृष्टि राजाचा पुत्र होता तथापि उपदेश उत्तम केला ह्मणून गुरुपदवीप्रत प्राप्त झाला, हें ब्रह्मविद्येचें माहात्म्य आहे.

॥ मू. ओं. ॥

मग कांहीं कालांतरेंकरून । राजानें त्यागिला निजप्राण ॥ जेथें सर्व मुनी करती गमन । तें पावला ज्ञान ब्रह्मसदन ॥१३॥

टीकाः—राजाच्या मरणाचा देशकाल सांगितला नाहीं. याचा हा अभिप्राय आहे कीं उपासकाच्या मरणाविषयीं देशकालांची अपेक्षा नाहीं. दिवसां मरो अथवा रात्रीं मरो. दक्षिणायनांत अथवा उत्तरायणांत पवित्र भूमीचे ठायीं

अथवा अपवित्र भूमीचे ठायीं सर्वथा उपासनाबळेंकरून त्यास देवयानमार्गद्वारा ब्रह्मलोक प्राप्ति होते. आणि पूर्वी अदृष्टीच्या प्रसंगामध्यें देशकालादि प्रकार बोलिला तो योगसहित उपासकांना बोलिला. केवल ईश्वरशरण उपासकांना देशकालांची अपेक्षा नाहीं, हें सूत्रकार व भाष्यकारांनीं प्रतिपादन केलें आहे, ॥ मू. ओं. ॥

तर्कदृष्टि अतिज्ञाननिपुण । करिता झाला यथाविधि राज्य पालन
किंचित्‌हीं संग न लागत जाण । ब्रह्म निर्धार पूर्ण होत्सातां॥१४।
प्रारब्धाचा होतां अंत । परम धाम पावला यथार्थ। आत्मा परमात्मा ऐक्य निश्चित । देहरक्षा होत यथाक्रमें ॥१५॥

टीकाः—यद्यपि आत्मा ह्मणजे कूटस्थ साक्षी त्याचा परमात्म्याशीं सदा अभेद आहे, तथापि उपाधीकृत भेद आहे. उपाधिलयास्तव उपाधिकृत भेदाचा अभाव होतो. परमात्म्याशीं अभेद बोलिला त्याचा हा अभिप्राय आहे कीं विदेहमुक्तीचे ठायीं ईश्वराशीं अभेद होतो. शुद्धचैतन्य ब्रह्माशीं नाहीं, हा प्रसंग शारीरक भाष्याच्या चतुर्थाध्यायांत प्रतिपादन केला आहे कीं, विदेहमुक्तीचे ठायीं सत्यसंकल्पादिक रूपाची प्राप्ति जयमिनिमतेंकरून बोलिली आणि औडुलोमीच्या मतेंकरून सत्यसंकल्पादिकांचा अभाव बोलिला आहे, आणि सिद्धांतमताचे ठायीं सत्यसंकल्पादिकांचा भाव अभाव दोन्ही बोलिले आहेत. त्याचा असा अभिप्राय आहे कीं विदेहमुक्तिकाळीं ईश्वराशीं अभेद होतो. ईश्वराचे सत्यसंकल्पादि विदेहमुक्तीचे ठायीं अन्य जीवांनीं मानिले आहेत, ह्मणून सत्यसंकल्पाचा भाव आहे आणि तो ईश्वर परमार्थदृष्टीकरून शुद्ध आहे त्याचे ठायीं कोणीच गुण नाहींत, किंतु निर्गुण आहे ह्मणून सत्यसंकल्पादिकांचा अभाव आहे. यद्यपि जीवही संसारदशेचे ठायीं परमार्थदृष्टीकरून निर्गुण आहे, शुद्ध आहे, तथापि जीवाशीं संसारदशेचे ठायीं अविचेकरून कर्तृभोक्तृपणा प्रतीत होतो. ईश्वराशीं कधींही आत्म्याचे ठायीं अथवा अन्य ठायीं संसार प्रतीत होत नाहीं. ह्मणून सदां असंग निर्गुण शुद्ध आहे. या कारणास्तव ईश्वराशीं जो अभेद तोच शुद्धाशीं अभेद आहे आणि ईश्वराशीं जो अभेद तो शुद्धाशीं अभेद न मानील तर ईश्वराशीं शुद्ध ब्रह्माची

प्राप्ति कधींच होणार नाहीं. कारण जीवाचे परी ईश्वराशीं उपदेशजन्य ज्ञान आणि विदेहमोक्ष कधींही होणार नाहीं. सदां प्राप्त जें त्याचें रूप तें शुद्ध नाहीं, म्हणून ईश्वर जीवाहूनही न्यून सदां बद्ध आहे असें सिद्ध होईल. म्हणून हें मानणें योग्य आहे कीं, ईश्वराशीं आवरण नाहीं, म्हणून उपदेश ज्ञानाची अपेक्षा नाहीं. आवरणाच्या अभावास्तव भ्रांति नाहीं म्हणून नित्य सर्वज्ञ नित्य मुक्त आहे. माया आणि तिचें कार्य आत्म्याचे ठायीं प्रतीत होत नाहीं म्हणून सदां असंग आहे, असंग आहे म्हणून शुद्ध आहे. या प्रकारेंकरून ईश्वराशीं जो अभेद तोच शुद्ध चैतन्याशीं अभेद आहे. यास दृष्टांत सांगतों. जेव्हां मठस्थित घटाचा मठामध्यें भंग होतो तेव्हां घटाकाशाचा लय मठाकाशामध्यें होतो, महाकाशामध्यें नाहीं. तद्वत् विद्वानाचें शरीर ईश्वररूप ब्रह्मांडाचे ठायीं नष्ट होतें, आणि ब्रह्मांड सर्व ईश्वर शरीर मायेच्या अंतर्भूत आहे, म्हणून विद्वानाचा आत्मा विदेहमोक्षाचे ठायीं ब्रह्मांडाच्या बाहेर गमन करीत नाहीं. या प्रकारें ईश्वराशीं अभेद होतो. परंतु जसा मठाकाशाशीं घटाकाशाचा अभेद झाला, तो घटाकाश महाकाशरूपच आहे, तसा ईश्वराशीं अभेद होतो तो ईश्वर शुद्ध ब्रह्मच आहे म्हणून शुद्ध ब्रह्माची प्राप्ति होते. ॥ मू. ओं. ॥

विचारसागर केला हा ग्रंथ । गौप्य जो वेदसिद्धांत निश्चित ॥ हींच यामध्यें रत्नें आहेत बहुत ॥ तीं विवेकि पावत प्रगटपैं ॥१६॥ अशेष व्याकरण करून पठण ॥ सांख्य न्यायाच्या ठायीं श्रम करून ॥ पाहिले ग्रंथ अद्वैत संपूर्ण ॥ कांहीं शेष जाण न राहिले ॥१६॥ आणि अन्य जे कठीण निबंध । ज्याचे ठायीं असती मताचे भेद ॥ श्रमेंकरून तेही जाणिले यथाविध । सहित वेद निश्चलदासें ॥१८॥ त्याणें केला हा भाषाग्रंथ । किंचित् लज्जा न आणिली मनांत ॥ त्याचा हेतु हाचि निश्चित । दया हा धर्म सर्वांत श्रेष्ठ पैं ॥१९॥ व्याकरणादि अध्यायनावांचून। संकृत ग्रंथाचें न होत ज्ञान ॥ येथें मंदही अनायासेंकरून । परमानंद पूर्ण पावती ॥२०॥ दिल्लीपासून दिशा पश्चिम । अष्टाद-

श कोश हा ग्राम ॥ किहडौली त्याचें नाम । ग्रंथागम तेथें संपूर्ण झाला ॥२१॥ ज्ञानी विदेहमुक्तींत । ज्याशीं अभेद होतात तो दादू आदिरूप निश्चित । ज्याशी वर्णित वेद पैं ॥२२॥ व्यभिचारी हें नाम आणि रूप ॥ त्यामध्यें जें अनुगत एकस्वरूप ॥ ज्याशी म्हणती अस्ति भाति प्रियरूप । तेंच लक्ष्यस्वरूप दादू पदाचे ॥२३॥ इति श्रीविचारसागर ग्रंथ । पंडित निश्चलदास कृत ॥ जीवन्मुक्ति विदेहमुक्ति निश्चित । वर्णिली यथार्थ सप्तम प्रकर्णी ॥१२४॥ ॥ ॥ ॥ ॥ ॥ ॥

अथ प्रार्थना—ओं. ॥निश्चळदास महापंडित ॥ तत्कृत हा मूळ ग्रंथ ॥ सर्व शास्त्रांचा मथितार्थ ॥ हिंदुस्थानि भाषेंत वर्णिला ॥१॥ त्याच भाषेवरून ॥ केलें महाराष्ट्र व्याख्यान ॥ त्याचें मुख्य हेंच कारण ॥ की मनन व्हावें आपणाशीं ॥ २ ॥ यद्यपि महाराष्ट्र भाषेंत ॥ वेदांत ग्रंथ आहेत बहुत ॥ तथापि विचारसागर ग्रंथांत ॥ वेदांतप्रक्रिया सांग आहे ॥ ३ ॥ आणि वेदांतप्रक्रियेशीं ॥ ग्रंथ असतील स्वदेशी ॥ परी दृष्ट नाहींत आह्मांशी ॥ म्हणून हाच मानसीं प्रिय झाला ॥ ४ ॥ आतां श्रोत्यांशीं करितों विनंती ॥ जसें होतें मूळग्रंथीं ॥ तेंच वर्णिलें यथामति ॥ प्राकृत भाषेकरून ॥ ५ ॥ आतां जर असें म्हणतील कोणी ॥ हें भाषांतर केलें ज्याणीं ॥ स्वनामाभिधान त्याणीं ॥ ग्रंथीं प्रगट कां नाहीं केलें ॥ ६ ॥ तर तुमचा पदार्थ घेऊन ॥ तुह्मासच केला अर्पण ॥ अशा विचारें पाहातां पूर्ण ॥ यांत माझा पुरुषार्थ काय असे ॥ ७ ॥ आतां ऐका मुमुक्षुजन ॥ तुह्मी याचें करा श्रवण मनन ॥ निदिध्यास करितां पूर्ण ॥ परम कल्याण पावाल पैं ॥ ८ ॥ आतां सर्व ऐश्वर्याशीं सहित ॥ विराजमान जे श्रीगुरुदत्त ॥ तयाशी करून प्रणिपात ॥ राहिलों स्वस्थ तच्चिंतनीं ॥ ९ ॥ श्रीगुरुदत्तात्रेयार्पणमस्तु ॥ शुभंभवतु ॥ ॥ ॥ ॥ ॥

समाप्त.